

La traición de la libertad

Seis enemigos
de la libertad humana

Isaiah Berlin



Editado por Henry Hardy



Lectulandia

Este volumen reúne seis conferencias que Isaiah Berlin dictó en un programa radiofónico de la BBC en 1952. Suponen una introducción en el entramado teórico de seis pensadores sobresalientes que, en el marco de la filosofía política y moral, articularon doctrinas adversas al concepto de la libertad individual: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y De Maistre.

El eje transversal del análisis de Berlin consiste en un interrogante: ¿por qué debe un individuo obedecer a otro individuo? Las posibles respuestas serán el punto de partida de intensas disertaciones sobre el significado del Estado, la sociedad, el individuo y las leyes.

Lectulandia

Isaiah Berlin

La traición de la libertad

Seis enemigos de la libertad humana

ePub r1.0

Titivillus 19.02.17

Título original: *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*
Isaiah Berlin, 2002 (conferencias de 1952)
Traducción: María Antonia Neira Bigorra

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

NOTA A LA EDICIÓN DIGITAL

La edición impresa de este libro incorpora en su parte final un apartado en el que se explica la procedencia de las citas que el autor hace a lo largo del texto; allí se indica la página en la que aparecen. En este ebook se mantiene dicha sección, suprimiendo los números de página e incorporando enlaces de ida y vuelta entre el texto de las conferencias y la explicación de cada cita. Para diferenciar estos enlaces, específicos de la versión digital, de las notas propias de la edición impresa, se les ha añadido a los primeros las letras "ct" junto a sus respectivos números.

Además, y como se explica en la mencionada sección, «después de haber transmitido su conferencia sobre Fichte, Berlin hizo una anotación en la transcripción, con vistas a incorporar numerosas citas adicionales tomadas de las obras de Fichte». El editor no las ha añadido al texto por razones prácticas, pero también están referenciadas en la sección de notas. En la edición impresa, aparecen asteriscos en el texto para advertir los puntos en los que dichas citas adicionales deberían haber figurado; para este ebook, se ha optado por añadir a los enlaces que llevan a la sección de notas un asterisco tras el identificador "ct", arriba mencionado, y el número de nota.

A la memoria de Anna Kallin
1896-1984

PRÓLOGO DEL EDITOR

Hace cincuenta años, cuando se transmitieron en el tercer programa radiofónico de la BBC las seis conferencias publicadas en este volumen, de una hora cada una, causaron gran sensación. Nunca se había permitido a un orador, en esta escala, prescindir de un escrito preparado, e Isaiah Berlin, de cuarenta y tres años, fue la persona indicada para inaugurar esta peligrosa práctica. La manera de hacer sus conferencias, su voz idiosincrásica (aunque acaso dificultara a algunos entenderle), su perfecta articulación, la evidente absorción en su materia, poco conocida pero de interés inmediato: todo esto se combinó para producir un impacto que aún recuerdan hoy quienes entonces lo escucharon. La gente sintonizaba la estación, expectante, cada semana, y quedaba fascinada. John Burrow, quien por entonces era un chico de escuela, ha dicho que las conferencias “me emocionaron tanto que permanecía sentado, durante cada charla, en el suelo, junto al radio, tomando notas”.^[1] Al terminar la serie, fue el tema del titular del *Times*, lo que provocó una correspondencia en la página de cartas a la redacción, a la que contribuyó Berlin.^[2]

Las conferencias consolidaron la creciente reputación de Berlin como hombre que podía hablar de asuntos intelectuales de una manera accesible y apasionante, y, a su parecer, también echaron las bases de su nombramiento, cinco años después, para la cátedra Ghichele de teoría social y política en Oxford.^[3] Esta celebridad tuvo su lado menos halagüeño, que siempre preocupó a Berlin: temió que se le considerara simplemente como un exhibicionista, un artista de variedades,^[4] y en realidad Michael Oakeshott lo presentó (según se dice) a la London School of Economics, al año siguiente, cuando dio su primera conferencia Auguste Gomme Memorial Trust,^[5] como “el Paganini de la cátedra”. Este temor no estaba mal fundado, pues Berlin llegó a ser sinónimo de habla intelectual rápida: “el único que pronuncia ‘epistemológico’ como una sola sílaba”. Pero este aspecto de su imagen pública no dañó permanentemente el tipo de reconocimiento que sí cuenta, el reconocimiento de sus vastísimos recursos intelectuales y su capacidad de emplearlos con incomparable estilo, claridad y fuerza de persuasión.

Se ha conservado una grabación, un tanto ruidosa, de una sola de las conferencias —sobre Rousseau—, y se le puede escuchar en la Biblioteca Británica, en Londres.^[6] Esto es lo más cerca que hemos llegado a recrear el impacto que las conferencias tuvieron en 1952. Pero existen transcripciones (si bien, a veces muy imperfectas) de las seis conferencias, y ahora que se les ha editado, es posible volver a apreciar la excepcional fluidez de exposición de Berlin y sentir el impacto de esta temprana visión de sus ideas sobre la libertad, ideas que se hicieron célebres en 1958, con su conferencia inaugural en la cátedra Ghichele, *Dos conceptos de libertad*. Pero *La traición de la libertad* dista mucho de ser un simple predecesor de un desarrollo más

refinado. El concepto de libertad que imbuje estas tempranas conferencias ya estaba plenamente formado en todo lo esencial, y este tratamiento, mucho menos denso, especialmente al ser presentado por pensadores específicos y no como un tratado abstracto, e incluye mucho que no aparece en la conferencia inaugural, es un complemento significativo a la obra que Berlin publicó durante su vida.

En mis momentos de mayor frivolidad, pensé en dar a este libro el subtítulo de “No son las Conferencias Reith”. Anna Kallin, productora de Berlin para el Tercer Programa de la BBC, ya había sido responsable de cierto número de conferencias suyas. Sabía que Berlin estaba preparándose para pronunciar las Conferencias Mary Flexner en el Bryn Mawr College en Pennsylvania (como lo hizo en febrero y marzo de 1952), y ella le pidió pasar por radio una versión de éstas. Bien sabía que sería difícil persuadir a Berlin —pues habitualmente se oponía a salir a la luz pública— y Mary estaba esperando ya una decepción. Sin embargo, para su gran alegría, Berlin se mostró dispuesto. Cuando ella escuchó unas grabaciones (que hoy se han perdido) de las Conferencias Flexner, no vaciló en ofrecerle, además, el prestigioso papel de conferenciante Reith, para el que Berlin era ideal.

Pero cuando los jefes de Kallin se enteraron, le causaron un gran embarazo declarando que Berlin no era apropiado para las Conferencias Reith. No sé cuáles serían sus razones para opinar así, simplemente pudo tratarse de que Berlin no estaba por entonces lo bastante establecido, y que las normas para elegir a los conferenciantes Reith eran más conservadoras que las de hoy. Sea como fuere, no hay ninguna prueba de que en ello hubiera antisemitismo. Cualesquiera que fueran sus razones, los jefes se mostraron inmovibles y Kallin tuvo que dar la noticia a Berlin. Para su gran alivio, él no se ofendió.^[7]

Debo decir algunas palabras acerca de la actitud de Berlin hacia la publicación de estas transcripciones. En términos generales, esto era similar a lo que opinaría sobre si eran publicables las Conferencias Mellon, pronunciadas trece años después en Washington, D. C., y publicadas en 1999 como *The Roots of Romanticism*. El sabía que las transcripciones debían de ser minuciosamente revisadas y sin duda aumentadas si se les quería poner en un estado en que pudiesen publicarse, en forma de libro, durante su vida. Como le escribió a Kallin el 11 de diciembre de 1951: “Fácilmente notará usted que una cosa es tratar algún tema de manera general ante un público y otra muy distinta poner palabras en letras de molde.” Ciertamente, intentaba publicar un libro basado en las Conferencias Bryn Mawr y hacerlo uno o dos años después de pronunciadas, pero, como en otros casos, nunca logró completar el trabajo necesario, y el largo borrador mecanografiado en que se basaron ambos conjuntos de conferencias se traspapeló y quedó olvidado, pese al hecho de que Berlin lo había revisado extensamente. En 1993, yo le presenté una copia limpia, que incorporaba todas las alteraciones manuscritas y la introducción que después había escrito él, pero no creo que lo haya siquiera mirado. Con el título “Ideas políticas en la época romántica” (título con que pronunció las Conferencias Flexner), tiene más de

110 000 palabras y, confío yo, será publicado a su debido tiempo.

También le entregué un borrador previo de la transcripción editada de las charlas por la BBC que aparece en este libro, pero tampoco pudo decidirse a inspeccionarlo. Me pareció casi seguro que nunca volvería a ellas, y una vez le mencioné esta idea, junto con una expresión de tristeza. Tal vez por pura bondad me dijo que yo no podía estar seguro de que nada ocurriría: “¿Quién sabe? Dentro de doce años, poco más o menos, tal vez lo recoja de pronto y lo revise febrilmente” (o términos parecidos). Pero él ya tenía bastante más de ochenta años, y ésa no era tarea para un nonagenariano.

A pesar de sus reservas, él no tenía una opinión enteramente mala de las conferencias. Creía que unas eran mejores que otras, pero al mismo tiempo reconocía que “pulidas” podrían “formar un librito”.^[8] Yo pensaba que podían formarlo tal como estaban, y apoyé mi juicio consultando a expertos que sabían más que yo acerca de la materia. También ellos consideraron que algunas conferencias eran más convincentes que otras, y algunas de las interpretaciones parecían ahora un tanto anticuadas; pero hubo un acuerdo general, casi unánime, de que su publicación sería sumamente deseable. Creo que huelga decir que no debe considerarse que el resultado lleva el total *imprimatur* de Berlin, pero sí creo que representa bastante bien sus opiniones sobre estos enemigos de la libertad, que ayudará a sus lectores a llegar a una comprensión más completa de estas opiniones, y que no será un flaco servicio a su reputación añadir estas notables conferencias a su *oeuvre* publicada, mientras se ponga en claro su naturaleza provisional, improvisada e informal, y que den, a este volumen, no más pretensiones que las que justifican su origen.

Las conferencias BBC no son simplemente una abreviatura de la transcripción preparada para las Conferencias Flexner. Tampoco son una simple repetición de estas Conferencias Flexner, como lo ponen en claro los resúmenes semanales de las *College News*^[9] de Bryn Mawr, aunque sea difícil precisar las diferencias a falta de transcripciones o grabaciones completas de la versión anterior. El propio Berlin dijo a veces que las dos series de conferencias eran poco más o menos lo mismo; por ejemplo: en una carta del 22 de enero de 1953 enviada a la presidenta Katharine E. McBride del Bryn Mawr College:

A menudo he pensado en Bryn Mawr al pronunciar conferencias sustancialmente idénticas a las dadas bajo los auspicios de Mary Flexner, por la radio de Londres, cuando en vez de enfrentarme ante cien rostros, miré una limpia tabla funcional y unas paredes cubiertas de corcho: y temo que preferí esto, en general: así de aterrado estoy. Estas conferencias han producido el más asombroso volumen de correspondencia de las personas más extraordinarias que parecen escuchar tales cosas, y parecen llenas de sentimientos inarticulados y de pensamientos sobre el tema de la historia y la política que han brotado de la manera más sorprendente, y a todas las cuales supongo que les debo enviar alguna clase de respuesta.

Sin embargo, es claro, por los archivos de la BBC y de Bryn Mawr, que las conferencias pasaron por una considerable reorganización antes y después de que Berlin habló en los Estados Unidos, y que en todo caso no habría sido nada

característico de él pronunciar dos veces las mismas conferencias, ya que era un corrector obsesivo^[10] y además, casi siempre elaboraba sus conferencias estando ya en el podium, aun si se basaba en el mismo cuerpo de material, en más de una ocasión.

Cuando Berlin describe su terror frente al público, nos da una clave para la presentación de Lelia Brodersen (quien después sería la principal psicóloga en la clínica de guía infantil en Bryn Mawr), quien trabajó brevemente como secretaria de Berlin cuando él estuvo en el Gollege. Lelia estaba trabajando por entonces allí, como graduada; por tanto, estaba escasa de fondos y buscaba ingresos donde pudiera encontrarlos. En carta a una amiga nos da la más vivida descripción del estilo de conferenciante de Berlin que yo haya visto:

El lunes por la noche fui a su conferencia sobre Ficthe y quedé horrorizada. Se inclinó apresuradamente, se acomodó tras el atril, fijó la mirada en un punto ligeramente a su derecha y sobre las cabezas del público, y comenzó como si alguien hubiese destapado un corcho. Durante exactamente una hora, con apenas algún segundo de pausa, y con una rapidez realmente aterradora, vertió sobre nosotros la que fue evidentemente una conferencia brillante, por lo poco que pude captar de ella. No desvió ni una sola vez la dirección de su mirada. Sin pausa, se mecía hacia atrás y hacia adelante, tan lejos que cada vez estábamos seguros de que iba a caer, fuese de bruces o de espaldas. Sostenía la mano derecha, con la palma hacia arriba, en la palma de la izquierda, y durante toda la hora sacudió tan violentamente ambas manos, hacia arriba y hacia abajo, como si quisiera arrancar algo de ellas. Casi increíble. Y durante todo el tiempo, esta furiosa corriente de palabras, en frases bellamente terminadas pero sin pausas, salvo ciertas extrañas señales de transición como: "...y así es evidente que la idea que Kant tenía de la libertad era, en ciertos aspectos, muy distinta de la idea de la libertad que tenía Ficthe, ¡bueno!" Al final estaba yo exhausta y, sin embargo, estoy segura de que si alguna vez he visto y oído a alguien en verdadero estado de inspiración, fue esa vez. Es realmente una tragedia que la comunicación sea casi imposible.^[11]

Pero volvamos a la historia de nuestro texto: los cuatro capítulos del largo escrito mecanografiado se intitulan "La política como ciencia descriptiva", "La idea de libertad", "Dos conceptos de libertad", "El romántico y el liberal" y "La marcha de la historia". Si se escribieron otros capítulos como base de las dos últimas conferencias, no se han conservado. Tal vez la falta de tiempo impidió a Berlin redactarlos, aunque en el caso de Maistre pudo utilizar un mecanuscrito preparado algunos años antes.^[12] Sea como fuere, lo que comenzó como un trato de seis temas, aunque cada tema estuviese predominantemente ilustrado en Bryn Mawr (las más de las veces) por las ideas de dos individuos, terminó enfocando las seis figuras nombradas en los títulos de nuestros capítulos. Antes de que se eligiera el título definitivo general, las conferencias aparecen en el expediente de la BBC como "Seis enemigos de la libertad humana", y yo lo he adoptado como útil subtítulo. También he separado la primera sección de la primera conferencia como introducción general de toda la serie, ya que esto es lo que en realidad constituye.

En muchos aspectos, la edición de estas conferencias ha sido similar a la de las Conferencias Mellon de Berlin, aunque en este caso hubo más versiones diferentes de

las transcripciones, más anotaciones autorales y más pilas de notas pertinentes que buscar. No repetiré aquí lo que dije acerca del proceso editorial en mi prefacio a *The Roots of Romanticism*. Aquí la diferencia principal ha sido la falta de grabaciones de todas, salvo de una de las conferencias.^[13] Esto ha dado un mayor espacio, aquí y allá, a una restauración conjetural de las palabras de Berlín. El grueso del libro se basa en transcripciones no corregidas, hechas por miembros del personal de la BBC, quienes, naturalmente, no estaban familiarizados con la voz ni con el tema de Berlín, y el trabajo les resultó arduo; en ocasiones sus esfuerzos fueron vanos y la transcripción cae en algo similar al caos (para dar un ejemplo divertido, Saint-Simon aparece como “Sir Seymour”).^[14] Sin embargo, casi siempre es claro lo que Berlín estaba diciendo, aun si las palabras exactas ocasionalmente quedan en duda.

Como de costumbre, he contado con la ayuda de expertos, en mi busca de fuentes de las citas de Berlín, como lo menciono en el preámbulo a las “Notas”, en las pp. 199-200. Pero mi mayor deuda y la del lector —aparte, naturalmente, de la del autor— es para con la finada Anna Kallin,^[15] cuyo papel en la carrera intelectual de Berlín sería imposible de exagerar. Ella lo presionó resueltamente, una y otra vez, para que hablara por la radio. Lo alentó y le dio apoyo durante el prolongado proceso de grabar y cuando fue necesario regrabar las conferencias: proceso que, característicamente, le resultó agotador a Berlín (en parte porque alimentó sus eternas dudas de sí mismo). Ella fue una brillante editora: “Usted hace milagros de corte, condensación y cristalización”, escribe Berlín en la carta que he citado, en la que también se refiere a sus “manos mágicas”. Esta correspondencia muestra claramente la importante “química” personal que hubo entre estos dos exiliados ruso-judíos. Berlín, entonces y después, necesitó un empresario intelectual que le permitiría a realizar todo su potencial. Anna Kallin desempeñó ese papel con providencial eficacia, y por ello he dedicado este libro a su memoria.

HENRY HARDY

Wolfson College, Oxford
Mayo de 2001

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Quiero aprovechar la oportunidad de una segunda edición de esta obra para corregir un par de malentendidos ocasionados por mi Prefacio.

Las conferencias, que prescindieron de un guión elaborado de antemano, no fueron transmitidas en vivo, sino que fueron grabadas y editadas antes de la transmisión. La transcripción titulada “Ideas políticas en la época romántica” (ver p. 12) no fue tomada en cuenta para la construcción del texto del presente volumen. Y, hasta donde yo sé, no sobrevive ninguna grabación o transcripción de las Conferencias Flexner del autor.

También se han corregido algunos otros errores. Quisiera expresar mi agradecimiento a Lady Berlin, George Crowder, Roger Hausheer y Noel Malcom por haberme advertido de ellos.

H. H.

INTRODUCCIÓN

Los seis pensadores cuyas ideas me propongo examinar fueron sobresalientes poco antes y poco después de la Revolución francesa. Los temas que analizaron se encuentran entre las cuestiones eternas de la filosofía política y, en la medida en que la filosofía política es una rama de la moral, también entre los de la filosofía moral. La filosofía moral y la política son temas vastos, y aquí no deseo analizar lo que son. Baste decir que para nuestros propósitos podemos, con un poco de exageración y de simplificación, reducir las cuestiones a una y sólo una pregunta, a saber: “¿Por qué debe obedecer un individuo a otros? ¿Por qué cualquier individuo debe obedecer a otros o a grupos o cuerpos de individuos?” Desde luego, existen muchas otras preguntas, como: “¿En qué circunstancias obedece la gente?” y “¿cuándo deja de obedecer?”, y también cuestiones aparte de la obediencia, cuestiones acerca de lo que significan el Estado, la sociedad, el individuo, las leyes, etcétera. Mas para los propósitos de la filosofía política, en contraste con la teoría política descriptiva o sociología, la pregunta central me parece que es precisamente ésta: “¿Por qué debe alguien obedecer a alguien más?”

Los seis pensadores que aquí nos interesan —Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maistre— trataron estas cuestiones en épocas no muy distantes entre sí. Helvétius murió en 1771 y Hegel en 1831; por consiguiente, el periodo en cuestión no es mucho mayor de medio siglo. Los seis también tienen ciertas cualidades en común, en virtud de las cuales es interesante considerarlos. Para empezar, todos ellos nacieron en lo que podría llamarse la aurora de nuestro propio periodo. No sé cómo describir este periodo: a menudo se le llama el de la democracia liberal o el del ascenso de la clase media. Sea como fuere, nacieron a comienzos de una época en cuya parte final estamos viviendo. Pero ya sea que este periodo esté pasando o no, según piensan algunos, nos es claro que ellos son los primeros pensadores que hablaron un lenguaje que aún nos es directamente familiar. Nadie duda de que antes que ellos hubo grandes pensadores políticos, y tal vez más originales. Platón y Aristóteles, Cicerón y san Agustín, Dante y Maquiavelo, Grocio y Hooker, Hobbes y Locke enunciaron ideas que en ciertos aspectos fueron más profundas, más originales, más audaces y con mayor influencia que las de los pensadores que voy a analizar. Pero esos otros pensadores están separados de nosotros por la historia, no podemos leerlos con gran facilidad o familiaridad; necesitan una especie de traducción. No hay duda de que podemos ver cómo nuestras ideas se derivan de las ideas de esos pensadores antiguos, pero no son idénticas a las suyas, y en cambio deseo sostener que los seis pensadores en cuestión hablan un lenguaje que aún nos llega directamente a nosotros. Cuando Helvétius denuncia la ignorancia o la crueldad o la injusticia o el oscurantismo; cuando Rousseau lanza sus apasionadas diatribas

contra las artes y las ciencias y la intelectualidad y habla (o cree que habla) en favor del alma humana simple; cuando Fichte y Hegel glorifican el gran conjunto organizado, la organización nacional a la que pertenecen, y hablan de dedicación y de misión y de deber nacional y de los gozes de identificarse con otros en el desempeño de una tarea común; cuando Saint-Simon habla de la gran sociedad, libre de fricciones, de los productores del futuro, en que obreros y capitalistas estarán unidos en un solo sistema racional, y para siempre habrán acabado todos nuestros males económicos, y con ellos nuestros otros sufrimientos; cuando, por último, Maistre pinta su horripilante cuadro de la vida como una lucha perpetua entre plantas, animales y seres humanos, un campo ensangrentado en que los hombres — minúsculos, débiles y viciosos— se dedican al perpetuo exterminio mutuo, a menos que sean contenidos por la disciplina más vigorosa y violenta, y sólo a veces se elevan por encima de sí mismos hacia alguna enorme agonía de autoinmolación o autosacrificio... cuando se enuncian estas ideas, nos hablan a nosotros y a nuestra época. Ésta es otra cosa interesante acerca de estos pensadores. Aunque vivieron hacia el fin del siglo xvii y a comienzos del xix, el tipo de situación al que sus ideas parecen pertinentes, que parecen haber percibido y haber descrito con una visión misteriosa, a menudo no es tan característico del siglo xix como del xx. Son nuestro periodo y nuestra época los que creeríase que están analizando con asombrosa predicción y capacidad. Y también eso los hace dignos de nuestra consideración.

Cuando digo que tienen extraños poderes de predicción, también quiero decir que también en otro sentido fueron profetas. Una vez dijo Bertrand Russell^[1ct] que la consideración importante que debemos tener en mente al leer las teorías de los grandes filósofos (aparte de los matemáticos o los lógicos, que tratan con símbolos y no con hechos empíricos o características humanas) es que todos ellos tuvieron una visión central de la vida, de lo que es y de lo que debe ser; y todo el ingenio, la sutileza, la inmensa inteligencia y a veces la profundidad con que exponen sus sistemas y con que los defienden, todo el gran aparato intelectual que se encuentra en las obras de los grandes filósofos de la humanidad es, la mitad de las veces, sólo una defensa exterior de la ciudadela interna: armas contra el asalto, objeciones a objeciones, rechazos de rechazos, un intento de contener y de refutar toda crítica real y posible de sus ideas y de sus teorías; y jamás comprenderemos lo que en realidad desean, a menos que podamos penetrar más allá de esta barrera de armas defensivas, hasta la visión única, coherente y central interna, que la mitad de las veces no es elaborada y compleja, sino sencilla, armoniosa y fácilmente perceptible como un solo conjunto.

Nuestros seis pensadores tuvieron esa visión. Lo que hicieron fue imponerla a sus discípulos, a sus lectores y, en realidad, hasta a algunos de sus adversarios. Pues una de las maneras en que un filósofo o un pensador puede ser grande es haciendo precisamente eso. Casi podría decirse que los pensadores pueden dividirse en dos clases. En primer lugar están aquellos que respondieron a preguntas previamente

hechas que habían atormentado antes a los hombres y las respondieron con cierto grado de percepción, de visión, de genio, de manera tal que estas preguntas particulares nunca tuvieron que volver a plantearse, al menos en la forma en que se habían planteado antes. Newton, por ejemplo, fue un pensador de este tipo. Respondió a preguntas que habían desconcertando antes a muchos; las contestó con sencillez, con lucidez, y les dio una respuesta de inmenso poder y coherencia. Esto también pudo decirse de Berkeley, de Hume y de pensadores que no son filósofos estrictamente profesionales, por ejemplo de Tocqueville o de un novelista como Tolstoi. Todos ellos respondieron a las antiguas e inquietantes preguntas que habían desconcertado durante muchos siglos a la humanidad, y las respondieron de tal manera que (al menos para algunos) ésta pareció ser la solución final.

Pero hay pensadores que son grandes de otra manera, a saber, no por responder a preguntas antes planteadas, sino por alterar la naturaleza de las propias preguntas, por transformar el ángulo de visión desde el que las preguntas parecían ser preguntas; no tanto por resolver los problemas cuanto por afectar tan poderosamente a aquellos a quienes hablaron y que les hicieron ver las cosas “bajo una luz muy diferente”, en que lo que antes había sido un rompecabezas y una pregunta no volvió a surgir, o, por lo menos, no surgió con tanta premura. Y si se modifican las preguntas, las soluciones ya no parecen necesarias. Los que hacen esto alteran las categorías mismas, el marco mismo a través del cual vemos las cosas. Este tipo de modificación puede ser, desde luego, muy peligroso y puede arrojar luz y sombra sobre la humanidad. Tengo en mente a pensadores como Platón y Pascal, Kant y Dostoievski, quienes en algún sentido especial son considerados pensadores “más profundos” que otros hombres de genio, porque penetran hasta un nivel en que afectan a la gente de una manera que transforma toda su visión de la vida, de modo que éstos salen, por decirlo así, casi convertidos, como si hubiesen pasado por una conversión religiosa.

No deseo afirmar que los seis pensadores fueron hombres de genio o, por igual, de un genio peligroso, en este notable sentido. Lo que los distingue es que quienes siguieron sus visiones, quienes fueron afectados por ellas, no fueron afectados por este o por aquel argumento, no vieron a esos pensadores simplemente como los últimos de un largo periodo de elaboración formado por otros pensadores de quienes ellos fueron simplemente los maestros, o a quienes tan sólo fueron superiores en algún aspecto. Antes bien, fueron afectados por ellos como otro puede ser afectado por alguien que súbitamente transforma nuestra visión de las cosas, colocándolas en una relación diferente de la que tenían antes. También en este aspecto, los seis merecen por completo nuestra cuidadosa consideración.

Hay otra cualidad, más sorprendente aún, común a todos ellos. Aunque todos analizaron el problema de la libertad humana, y todos, salvo tal vez Maistre, afirmaron que estaban a favor de ella —en realidad, algunos de ellos la defendieron apasionadamente y se consideraron verdaderos paladines de lo que llamaron la libertad auténtica, en oposición a varias ramas especiosas o imperfectas de ésta—, sin

embargo, es un hecho peculiar que a la postre sus doctrinas son adversas a lo que normalmente se entiende por libertad individual o libertad política. Ésta es la libertad que fue predicada, por ejemplo, por los grandes pensadores liberales ingleses y franceses, libertad en el sentido en que fue concebida por Locke y por Tom Paine, por Wilhelm von Humboldt y por los pensadores liberales de la Revolución francesa, Condorcet y sus amigos y, después de la Revolución, por Constant y madame de Staël; libertad en el sentido en que su sustancia fue lo que John Stuart Mill dijo que era, a saber, el derecho de forjar libremente la propia vida como se quiera, la producción de circunstancias en que los hombres pueden desarrollar sus naturalezas tan variada y ricamente y, en caso de ser necesario, tan excéntricamente como sea posible. La única barrera a ella está formada por la necesidad de proteger a otros hombres respecto a los mismos derechos, o bien, de proteger la seguridad común de todos ellos, de tal modo que en este sentido soy libre si ninguna institución o persona me obstaculiza, salvo para su propia protección.

En ese sentido, los seis pensadores fueron hostiles a la libertad, sus doctrinas fueron (en ciertos aspectos obvios) una contradicción directa de ella, y su influencia sobre la humanidad no sólo en el siglo XIX sino particularmente en el XX fue poderosa en esta dirección antilibertaria. Casi no es necesario añadir que en el siglo XX éste llegó a ser el más agudo de todos los problemas. Puesto que la manera en la cual estos hombres formularon el problema —estando entre los primeros en hacerlo— es particularmente fresca, particularmente vivida y particularmente sencilla, a menudo el mejor modo de examinar el problema es en esta forma prístina, antes de que quede cubierto por demasiados matices, por demasiada discusión, por demasiadas variaciones locales y temporales.

Volvamos a la pregunta central que, tarde o temprano, deben plantearse todos los filósofos de la política: “¿Por qué debe alguien obedecer a otro?” Cuando Helvétius empezó a escribir, esta pregunta había recibido ya respuestas demasiado variadas. Helvétius vivió en una época en que, en otros ámbitos del interés humano, por ejemplo: en las ciencias, se habían dado pasos enormes, particularmente a finales del siglo XVI y durante el XVII, por hombres como Galileo, Descartes y Kepler, y por ese grupo de distinguidos holandeses cuyos nombres no citaré y que tanto contribuyeron a este tema, aunque sus méritos incomparables aún no se hayan reconocido por completo.

Pero todos ellos fueron superados por Newton, cuya eminencia fue única en los anales de la humanidad. Entre todos los hombres de su época, la radiación de su nombre y de sus logros fue realmente la más grande. Fue cantado por los poetas, fue elogiado por los prosistas. Fue considerado un ser semidivino, porque se creyó que al fin quedaba explicada por completo toda la naturaleza física. Y esto fue así porque Newton había logrado, de la manera más triunfal, expresar en unas cuantas fórmulas, muy sencillas y fáciles de comunicar, las leyes a partir de las cuales podía deducirse, en principio, todo movimiento y toda posición de cada partícula de materia en el

universo. Todo lo que antes se había explicado por otros medios, a veces por la teología, a veces en términos de oscura metafísica, al fin apareció a la luz de la nueva ciencia. Todo quedó interconectado, todo era armonioso, todo podía deducirse de todo lo demás. Las leyes en cuyos términos podía hacerse esto eran, además, muy pocas y fáciles de captar por cualquiera que se tomara la molestia de aprenderlas. Para ello no se necesitaba una facultad especial, una visión teológica o dones metafísicos, sino tan sólo el poder del razonamiento claro y de la observación imparcial, y la capacidad de verificar las observaciones por medio de experimentos especiales siempre que esto fuera posible.

En la esfera de la política, en la esfera de la moral, al parecer no podía encontrarse semejante principio coordinador, semejante autoridad. Si se preguntaba por qué debo obedecer al gobernante o a los gobernantes del Estado, por qué cualquiera debe obedecer a alguien más, el número de respuestas era excesivo y eran demasiado variadas. Porque, como algunos dijeron, ésta era la palabra de Dios, transmitida en un texto sagrado de origen sobrenatural; o tal vez por una revelación directa a hombres cuya autoridad en estas cuestiones es reconocida por medio de una Iglesia, o acaso revelada directamente al individuo mismo. O porque el propio Dios había ordenado la gran pirámide del mundo; por ejemplo: esto fue lo que dijo alguien como Filmer en el siglo XVII, y también el gran obispo francés Bossuet. Se debe obedecer al rey porque así es el orden del mundo, mandado por Dios, y percibido por la razón y la fe, y las órdenes de Dios son absolutas; y preguntar por la fuente de su autoridad es simplemente impío. Porque, dijeron otros, la orden de obedecer al gobernante es emitida por el propio gobernante o por sus agentes. La ley es lo que el gobernante dispone y porque así lo dispone no se le debe examinar, cualquiera que sea su motivo. Tal es la teoría de la monarquía absoluta. Porque, afirmaron otros más, el mundo fue creado (o tal vez, como dijeron algunos, existe increado) con objeto de cumplir con un plan o propósito particular. A esta idea se le llama teleología natural, según la cual el universo es una especie de desenvolvimiento gradual de un pergamino divino, o tal vez el autodesenvolvimiento de un pergamino en que Dios es considerado inmanente. Es decir, todo el mundo es una especie de autodesarrollo, el desarrollo gradual del plan de un arquitecto encarnado. De acuerdo con este gran plan, todo en el universo tiene su lugar único, es decir, tiene un lugar que se deriva de su propia función, del hecho de que el plan lo necesita para que desempeñe esa tarea en particular y vivir esta vida en particular si se quiere que embone en la armonía general. Por ello, todo en el universo es lo que es y está dónde y cuándo está, y actúa y se comporta como lo hace. Yo mismo, puesto que soy lo que soy, donde estoy y cuando estoy y en las circunstancias particulares en que me encuentro colocado, debo desempeñar mi función en ese lugar tan sólo actuando y siendo así y así, y no de otro modo; obedeciendo a esta y no a aquella autoridad, porque esto es parte del plan, parte del esquema de las cosas. Si no hago esto, y desde luego sólo en forma insignificante puedo obstruir el plan, entonces estaré perturbando la armonía del

designio y frustrando a otros y por último frustrándome a mí mismo y, por tanto, siendo infeliz. A la postre, el plan es más poderoso que yo, y si lo desobedezco demasiado, seré aplastado por el gradual funcionamiento del plan, que me arrastrará consigo. Algunos modificaron esta idea y dijeron que acaso no fuera absolutamente indispensable desempeñar su parte del plan, que no era tan inexorable, pues éste no es tan rígido y del todo inevitable, pero que tal vez fuese el método más conveniente o económico o racional de obtener ese mínimo necesario de seguridad que necesita un hombre con el propósito de ser feliz, o de estar bien, o de alguna manera estar en orden, para que su vida no le resulte demasiado intolerable. Ya había un plan, aunque hasta cierto grado pudiera vivirse fuera de él pero no tan bien, no tan confortablemente, no tan satisfactoriamente como adaptándose a él.

Éstos distan mucho de ser todos los tipos de visión que se expresaron. Algunos dijeron que yo poseo ciertos derechos inalienables implantados en mí, desde mi nacimiento, por la naturaleza o por Dios (por ejemplo: los derechos a la vida o a la libertad o a la propiedad), que, decíase, eran inherentes a mí y que podían verlos todos los hombres considerados. Estos derechos entrañaban la obligación de obedecer y el derecho de ser obedecido por ciertas personas, en ciertas maneras y ciertas ocasiones. Asimismo, hubo quienes dijeron que yo debía obedecer a este o aquel rey o gobierno porque me había comprometido a hacerlo. Ésta es la teoría del contrato, del contrato social que yo he accedido a acatar por mi propio interés, porque pensaba yo que, a menos que lo hiciera, no obtendría tanto como podría obtener si cooperaba y colaboraba con los demás. O tal vez nunca realmente prometí yo mismo hacer esto, tal vez otros lo prometieron en mi nombre. O quizás esta promesa nunca se hizo históricamente, pero está “implícita” en la forma en que yo me comporto. Y me comporto como si esto hubiera ocurrido, aun si no fuera así; y si no la cumplo, entonces estaré desconociendo mi palabra, o la palabra de alguien dada en mi nombre, y eso es contrario a la ley moral, porque las promesas se deben cumplir. Otros más dijeron que yo obedezco como obedezco porque fui condicionado a hacerlo por mi educación o por mi entorno, o por la presión social o por el temor a que me hagan sufrir si no la cumplo. Según otros, la orden de obedecer me la dio algo llamado la voluntad general, o una voz interna llamada conciencia, o algo llamado sentido moral, con lo cual la voluntad general de alguna manera se identifica, o de la cual es una especie de versión socializada. Asimismo, otros dijeron que yo obedezco porque al hacerlo cumplo con la demanda del espíritu del mundo, o con la “misión histórica” de mi nación o de mi Iglesia, o de mi clase o de mi raza o de mi vocación. Hubo quienes afirmaron que yo obedezco porque tengo un jefe y éste ejerce una fascinación sobre mí. O bien, obedezco porque se lo debo a mi familia o a mis amigos, o a mis antepasados o a la posteridad, o a los pobres y oprimidos, cuyos esfuerzos me han creado... y yo siempre hago lo que se espera de mí. Por último, se ha dicho que obedezco porque deseo hacerlo, porque me gusta, y que dejaré de obedecer cuando y como me plazca; o simplemente obedezco por razones que siento

pero que no puedo explicar.

Algunas de estas respuestas contestan a la pregunta “¿por qué obedezco?” Y algunas de ellas contestan a “¿por qué debo obedecer?”, que, desde luego, no es la misma pregunta. La muy marcada distinción trazada por Kant entre ambas estuvo destinada a formar un nuevo periodo en la historia de todo el tema. Pero lo importante fue que todo el tema llegara a ser todo un escándalo en el siglo XVIII. Si el método científico pudo poner cierto grado de orden en la química, en la física, en la astrofísica, en la astronomía, etcétera, ¿por qué tenemos que hundirnos en este aterrador caos de opiniones en conflicto, sin ningún hilo conductor que nos guíe? ¿Por qué deben afirmar unos una cosa y otros otra, por qué deben algunos ser fieles hijos de la Iglesia y algunos ser ateos, creer algunos en la metafísica y otros en una conciencia privada, creer algunos que la verdad se encuentra en un laboratorio y otros que reside en algún maestro o profeta inspirado, de modo que nadie logra poner el tipo de orden que Newton estableció en el gran reino de la naturaleza? Era obvio que los deseos de los hombres empezaron a avanzar hacia la delincación de algún principio único y sencillo que garantizara precisamente ese orden y que nos diera verdades de ese tipo objetivo, general, lúcido e irrefutable que tan triunfalmente se había conquistado en lo concerniente al mundo exterior.

Uno de los que hicieron esfuerzos más determinados por lograrlo fue mi primer pensador: Helvétius.

HELVÉTIUS

CLAUDE-ADRIEN HELVÉTIUS nació en 1715. Era francés, de origen alemán: el apellido original de la familia había sido Schweitzer, del que Helvétius es simplemente la versión latina. Su padre fue médico de la reina de Francia, y él mismo fue un joven rico y talentoso, quien por medio de su padre y de otras conexiones consiguió el patrocinio y la amistad de algunos de los hombres más interesantes y talentosos de su época; por ejemplo: Voltaire, Montesquieu y Fontenelle. De profesión, fue recaudador de impuestos, es decir, tomó una parte muy importante en la administración financiera de Francia, y de ella obtuvo gran provecho. Era un hombre de carácter simpático y afable, y contó con muchos amigos fieles. Llegó a ser, en su época, uno de los dirigentes de lo que llegó a llamarse la Ilustración. Su obra principal se titula *De l'esprit* ("Del espíritu"). La publicó en 1758, pero se consideró que era una obra tan atea, tan herética, que tanto la Iglesia como el Estado la condenaron y fue quemada por el verdugo público. Helvétius tuvo que hacer no menos de tres retractaciones distintas. Sin embargo, es claro que pese a haberse inclinado ante la autoridad, cediendo a los ruegos de su esposa y de su suegra, profundamente preocupadas por lo ocurrido, él no cambió de ideas. Cuando apareció, postumamente, en 1777, su segundo libro, llamado *De l'homme* ("Del hombre"), se descubrió que contenía precisamente (o casi) las mismas doctrinas impías.

Helvétius fue muy célebre en vida. Viajó fuera de Francia; fue bien recibido por Jorge II de Inglaterra y por Federico *el Grande* en Alemania, pues muchos lo buscaban como a uno de los grandes jefes del nuevo movimiento ilustrado de la época. Dedicó toda su vida a la busca de un solo principio que definiera la base de la moral y diese verdadera respuesta a las preguntas acerca de cómo debía fundarse la sociedad y cómo debía vivir el hombre y adonde debía ir y qué debía hacer, con el mismo grado de autoridad científica que Newton había implantado en el ámbito de la física. Y Helvétius creyó haberlo encontrado y, por tanto, supuso que él era el fundador de una gran ciencia nueva, con la cual podría poner orden, finalmente, a este vasto caos político y moral. En pocas palabras, creyó ser el Newton de la política.

Resulta bastante natural que el problema se planteara de esa manera. Permítaseme citar algo de Condorcet, enciclopedista radical, de extrema izquierda, nacido poco después que Helvétius, quien murió en una de las cárceles de Robespierre en París durante el último año de la Revolución francesa:

Cuando se medita sobre la naturaleza de las ciencias morales [y con ellas quería decir, desde luego, también la política], no puede realmente evitarse la conclusión de que, como las ciencias físicas, se basan en la observación de los hechos, y debieran seguir los mismos métodos, adquirir un lenguaje no menos exacto y preciso y, de este modo, alcanzar el mismo grado de certidumbre. Si algún ser ajeno a nuestra especie se pusiera a estudiarnos, no encontraría diferencia entre estos dos estudios y examinaría la sociedad humana

como nosotros examinamos la de las abejas o la de los castores.^[2ct]

Y luego añade:

Así como las matemáticas y la física perfeccionan las artes de subvenir a nuestras simples necesidades, ¿no es parte del mismo orden de la naturaleza que el progreso en las ciencias morales y políticas debiera ejercer el mismo efecto sobre los motivos que guían nuestras acciones y nuestros sentimientos?^[3ct]

¿Cómo hacer esto? Holbach, uno de los otros autores de la gran Enciclopedia del conocimiento, lo dice así: “La moral es la ciencia de las relaciones que existen entre los espíritus, las voluntades y las acciones de los hombres, del mismo modo que la geometría es la ciencia de las relaciones que se encuentran entre los cuerpos”^[4ct]. ¿Cuál es la geometría de la ética? ¿Cuál es la geometría de la política? ¿Cómo podemos reducir estas ciencias al mismo grado de certidumbre y claridad que tienen la física y la geometría? Helvétius creyó haber encontrado la respuesta. Permítaseme citar lo que dice. En el curso de un diálogo entre Dios y el hombre (el cual, dado que Helvétius claramente no creía en Dios, sólo es una parábola), hace que Dios diga al hombre:

Te doto de sensibilidad. Sólo por esto tú, ciego juguete de mis deseos, incapaz de sondear mis intenciones, tú, sin saberlo, habrás de cumplir mis propósitos. Sobre ti pongo el placer y el dolor; uno y otro vigilarán tus pensamientos y tus acciones, excitarán tus aversiones, amistades, sentimientos tiernos, alegrías, encenderán tus deseos, temores, esperanzas, te revelarán verdades, te harán caer en errores y después de causar que generes un millón de sistemas absurdos de moral y de legislación, un día te descubrirán los simples principios del desarrollo del que dependen el orden y la felicidad del mundo moral.^[5ct]

¿Qué es esto, sino la primera formulación clara del principio del utilitarismo?

Según este principio, lo único que los hombres desean es el placer, y lo único que desean evitar es el dolor. La búsqueda del placer y la evitación del dolor son los únicos motivos que en realidad mueven a los hombres, así como se dice que la gravitación y otros principios físicos actúan sobre los cuerpos inanimados. Por fin hemos descubierto el principio central. Si deseáis saber qué es lo que causa que los seres humanos sean como son, que hace que sus caracteres sean lo que son, que hace que sus actos sean lo que son, que es responsable de sus amores y de sus odios, de sus pasiones y de sus ideas, de sus esperanzas y de sus temores, es esta búsqueda consciente o inconsciente del placer y de evitación del dolor.

Este descubrimiento emocionó mucho a Helvétius, porque creyó que realmente le había dado la clave de toda la vida social. No sólo daba la explicación de por qué los hombres se comportan como lo hacen, sino que también pareció dar la respuesta a la pregunta: “¿Cuáles son los fines propios del hombre?” Pues si los hombres son capaces de desear tan sólo el placer y evitar el dolor, absurdo resulta sugerir que deban desear algo distinto de lo que pueden desear. Si resulta ridículo pedirle a un árbol que se convierta en una mesa, o pedir a una roca que se vuelva un río, no menos

ridículo es invitar a los hombres a buscar algo que son psicológicamente incapaces de perseguir. Si es un hecho que están condicionados por estas dos fuerzas —amor al placer y odio al dolor—, entonces serán felices si siguen persiguiendo el placer, sin fricciones, eficiente y eternamente.

La pregunta es, entonces: “¿Por qué no son felices los hombres? ¿Por qué hay en la tierra tanta miseria, injusticia, incompetencia, ineficacia, brutalidad, tiranía, etcétera?” La respuesta es que los hombres no han sabido cómo obtener el placer, cómo evitar el dolor. No lo han sabido porque han sido ignorantes y porque han sido atemorizados. Han sido ignorantes y atemorizados porque los hombres no son buenos y sabios por naturaleza, y sus gobernantes, en el pasado, han tenido buen cuidado de que el numeroso rebaño de hombres a quienes gobernaban se mantuviera en una ignorancia artificial del buen funcionamiento de la naturaleza. Este es un caso deliberado de trapacería de parte de los gobernantes, de parte de los reyes, soldados y sacerdotes y otras autoridades a quienes las personas ilustradas del siglo XVIII tan enérgicamente condenaron. Los gobernantes tienen un interés en mantener a sus súbditos en tinieblas, porque de otra manera sería sumamente fácil exponer la injusticia, la arbitrariedad, la inmoralidad y la irracionalidad de su propio gobierno. Así, desde los primeros comienzos del hombre se organizó (y ha seguido adelante) una antiquísima conspiración de los pocos contra los muchos, porque si los pocos no hicieran esto no podrían conservar sometidos a los muchos.

El hombre tiene derecho a la felicidad, a la virtud, a la verdad. Estas tres cosas van unidas, y los hombres no han podido tenerlas debido a la maldad de otros hombres, a la debilidad de su propia naturaleza, a su ignorancia, a las curables enfermedades intelectuales de esta índole. Por consiguiente, el primer deber del filósofo es aplicar una especie de higiene social para curar a la gente de esos vicios tan fácilmente remediabiles.

La ética es una especie de tecnología, pues todos los fines están dados. Si preguntáis, “¿Por qué debemos hacer lo que hacemos?”, la respuesta es: “Porque fuimos hechos para hacerlo por la naturaleza, porque no podemos funcionar de otra manera”. Si los fines están dados, no es necesario investigarlos más. La única labor del experto, o la del filósofo, es simplemente crear un universo en que los fines, los cuales los hombres tienen que buscar porque no pueden evitarlo, se consigan con el menor dolor, con la mayor eficiencia, la mayor rapidez, la mayor economía. Todo eso dice Helvétius. Afirma que el filósofo es en realidad el arquitecto del edificio (quiere decir, el constructor). El plano ya está allí, porque se le descubre en la naturaleza; el plano es la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

Los filósofos “fisiócratas”, que fueron los principales economistas del siglo XVIII, dijeron asimismo: la legislación no es la creación de leyes (que más adecuadamente debiera llamarse “legisfacción”), la legislación es la traducción a términos jurídicos de algo que se encuentra en la naturaleza: fines, propósitos. Los verdaderos fines del hombre están dados; se les puede descubrir, así como se han descubierto las leyes de

la física; y la respuesta a la pregunta de por qué debo obedecer a este o a aquel rey, a este o a aquel gobierno, simplemente será demostrable del mismo modo que son demostrables las leyes de la física. Y si este o aquel curso de acción conduce a mayor felicidad —es decir, si está de acuerdo con los fines que nos ha fijado la naturaleza— entonces es bueno, y si nos aparta de la felicidad o nos frustra de alguna manera, entonces es malo. Esta es la simple regla de la verdad y se le debe aplicar por doquier.

A diferencia de algunos otros pensadores del siglo XVIII, Helvétius no tenía una opinión muy elevada de la naturaleza humana, en el sentido de que creyera que el hombre es benévolo por naturaleza. No lo considera benévolo ni malévolo, sino infinitamente flexible y plegable; una especie de materia natural que la naturaleza y las circunstancias, pero ante todo la educación, forman a su capricho. Por tanto, cree que de nada sirve tratar simplemente de mejorar a la humanidad discutiendo con ella. El propósito de la reforma es establecer instituciones nuevas, destinadas a maximizar el placer y minimizar el dolor: hacer a la gente lo más feliz posible y eliminar todas las causas de miseria, como la ignorancia o la injusticia. Pero es imposible hacer esto por medio de preceptos. Es imposible hacerlo incluso mediante el ejemplo. Tan sólo predicar no logrará mucho, porque los hombres son demasiado ignorantes, demasiado ciegos; son esclavos de sus pasiones, son esclavos de sus propias costumbres, son esclavos de lealtades absurdas e irracionales. Toda la prédica de los predicadores cristianos del pasado ha hecho poco bien, porque los hombres son lo que son, porque su errónea educación, sus tristes circunstancias, su pobreza, debilidad, ignorancia, sus temores... todos los factores que los han desviado de su verdadero propósito, los han convertido en inválidos naturales.

¿Cómo remediar esto? Sólo por medio de una manipulación artificial. Helvétius no cree en el progreso automático. Algunos célebres pensadores del siglo XVIII sí creyeron en éste. El gran ministro Turgot y su amigo Condorcet ciertamente creyeron en el progreso eterno; no así Helvétius. El supone que habrá progreso si un número suficiente de hombres ilustrados, con voluntades resueltas y con una pasión desinteresada por mejorar a la humanidad se dedican a promoverlo, ante todo si convierten a los gobernantes de la humanidad —los reyes, los ministros— y les enseñan el arte de gobernar, pues el gobierno es indudablemente un arte. Es el arte de buscar la felicidad. Y, como otras artes, requiere dominio. Así como un hombre que desea construir un puente tiene que adquirir un buen conocimiento de las matemáticas, la mecánica, la física, etcétera, así un hombre que va a gobernar un Estado debe tener un conocimiento considerable de antropología, sociología, y, en realidad, moral. Sólo cuando descubra cómo funcionan en realidad los hombres, cuáles son las leyes que regulan su conducta, estará en posición de producir aquello que desee producir. Sin esto, cometerá terribles errores y hundirá a la humanidad en miserias que son peores que su estado anterior. A finales del siglo XVIII hubo una esperanza razonable de que algunos de los gobernantes de la época atendiesen a este consejo filosófico: Federico *el Grande* de Prusia, tal vez Catalina *la Grande* de Rusia,

y ciertamente José II de Austria fueron, obviamente, susceptibles a este tipo de enseñanza ilustrada.

¿Cómo lograr esto? ¿Qué debe hacer el filósofo? ¿Cómo podrá transformar el mundo? No mediante prédicas, porque los hombres no lo escucharán. Deberá guiar sus propósitos por medios mucho más drásticos. Deberá hacerlo legislando, inventando un sistema de castigos (palos) y premios (zanahorias) para el asno humano. El filósofo, cuando llegue al poder, deberá crear un sistema artificial de premios y escarmientos que recompensará a los hombres cuando hagan lo que en realidad conduce a una mayor felicidad, y los castigará cuando en realidad hagan lo que la disminuya. Lo que motive a los seres humanos es absolutamente indiferente. No importa en absoluto si la gente contribuye a la felicidad porque es benévola y la aprueba, o por algún motivo egoísta, bajo y despreciable. No importa si los hombres impiden la felicidad humana porque son malignos o viciosos, o porque son torpes o ignorantes, o locos idealistas: el daño que hagan será idéntico en cualquier caso, así como el bien. Por tanto, debemos abandonar todo análisis de motivos, que en realidad no viene al caso. Es inútil tratar de actuar contra los prejuicios humanos, contra las supersticiones humanas, porque sólo se les puede curar a muy largo plazo. A la corta, estas cosas están demasiado inculcadas de modo profundo y, por tanto, como con tanto cinismo lo recomendó el pensador italiano Pareto en el siglo xx: “No combatáis los prejuicios; aprovechadlos”^[6ct].

Esto es precisamente lo que dice Helvétius. Nosotros, los reformadores ilustrados, no debemos tratar de convertir a la gente por medio de razonamientos, porque en las condiciones actuales, debido al gobierno pavorosamente malo del pasado, su razón no es lo bastante poderosa para comprender lo que les estamos diciendo. Debemos sustituir “el tono del insulto”, como él dice, por “el lenguaje del interés”^[7ct]. No nos quejemos, apelemos al interés.

“No me importa —dijo Helvétius— si los hombres son viciosos mientras sean inteligentes [...] Las leyes lo harán todo.”^[8ct] Es decir, jueces inteligentes de sus propios intereses. Que los hombres buscan principalmente el placer y evitan el dolor, y el principal o el único propósito del gobierno es hacerlos felices; esto, si verdadero o falso, justo o injusto, es una doctrina humana muy antigua, de la que el siglo xviii no puede atribuirse la originalidad. Lo relativamente nuevo es su combinación con la idea de utilizar las propensiones naturales de los hombres sin preocuparse por la calidad moral o espiritual de estas propensiones o motivos. También esto es antiguo: tan antiguo como Platón, los Asesinos o Maquiavelo, o la práctica de muchas sectas religiosas y comunidades; pero lo que sí es nuevo es su alianza con el racionalismo, materialismo, hedonismo, fe en la ciencia y la razón, y una visión particular del individualismo. Esto es lo que forma el meollo del utilitarismo moderno.

El legislador debe aprovechar los vicios y las flaquezas y halagar tanto las vanidades como los mejores sentimientos y los más dignos atributos de los hombres. Para lograr una acción eficaz, deberá hacer dignas de los hombres las cosas que desee

que ellos hagan, no explicar por qué las hace; lograr que las hagan, ya sea que lo deseen o no; y entonces, cuando (como resultado del condicionamiento social efectuado por las leyes establecidas por los filósofos ilustrados) un número suficiente de hombres durante un periodo suficiente no haya hecho nada sino lo que contribuya a la felicidad, entonces de hecho, insensiblemente adquirirán costumbres nuevas y benéficas. Son sus actuales malos hábitos los que causan el sufrimiento y serán sus nuevos buenos hábitos los que los hagan felices. No sabrán cómo estarán haciéndose felices; al menos durante un tiempo no comprenderán el funcionamiento de su nuevo modo de vida; pero de hecho estarán adquiriendo hábitos que automáticamente producirán la felicidad. La producción automática de felicidad mediante el condicionamiento de la sociedad por hombres que han captado las pocas reglas necesarias para el recto gobierno de la humanidad, reglas que sólo se pueden obtener por la observación científica, tal vez por el experimento científico y la aplicación de la razón a la naturaleza: ésa es la manera de educar a la humanidad. Una vez establecida la apropiada legislación coercitiva, tocará el turno al educador. Ahora ya no deberá tener miedo a ser apedreado por sus pupilos ignorantes y escandalizados. Una vez que las leyes lo protejan, sin peligro alguno podrá enseñarles la virtud, el conocimiento y la felicidad. Podrá enseñarles cómo vivir. Podrá explicarles por qué es razonable que ellos, por ejemplo, busquen el placer y eviten el dolor. Podrá explicarles por qué es erróneo ser un asceta o un monje, por qué es irracional — producto de una mala interpretación de la naturaleza— tratar de mortificar la carne o ser sombrío o melancólico. Así, la tristeza y la melancolía serán expulsadas de la tierra: todo el mundo será alegre, armonioso y feliz.

Helvétius da instrucciones precisas a sus futuros educadores. No deben perder tiempo hablando de historia, porque la historia no es sino el relato de los crímenes y las locuras de la humanidad. Acaso nos pueda dar ciertas lecciones: se puede enseñar historia aunque sólo sea para mostrar por qué la humanidad, como resultado de ser gobernada por bribones, como resultado de haber sido demasiado engañada por sus anteriores gobernantes, no ha hecho las cosas tan bien como debiera. Pero aprender o enseñar historia por la historia misma es sencillamente absurdo. De hecho, es absurdo enseñar o hacer *cualquier cosa* por la cosa misma. Pues el único fin o propósito de la acción es hacer feliz a la gente; la que es, en resumen, la doctrina del utilitarismo.

De manera similar, había que abandonar la enseñanza de las lenguas clásicas, pues están muertas y no nos ofrecen ya ningún interés práctico. Y todo interés es un interés práctico. Por consiguiente, lo que se debe enseñar a los pueblos son las ciencias y las artes, y entre las artes se encuentra la de ser ciudadano. No debe haber enseñanza “pura”, pues no es deseable nada “puro”, que no tenga aplicación útil. La enseñanza “pura” es simplemente un vestigio antiguo, medieval, algo derivado de los días en que hombres ignorantes enseñaban a otros ignorantes que había ciertas cosas que merecían hacerse por sí mismas, y de las que no podía darse ninguna razón utilitaria. Hoy día no es necesario hacer nada de lo que no pueda darse por la razón, y

debe haber una razón para hacer todo lo que se haga. La razón es la busca de la felicidad.

Una de las consecuencias directas de esta doctrina es un extraño corolario acerca de los derechos humanos. Durante generaciones se predicó que cada quien tiene ciertos derechos inalienables. Una de las creencias básicas de la tradición cristiana era que el hombre tiene un alma inmortal y como tiene un alma inmortal, no debe ser pisoteado por otros hombres. Las almas de los hombres —su razón— son chispas de un ser divino, y en virtud de ello tienen ciertos derechos “naturales”. Tienen el derecho de ejercer su razón y de gozar de ciertas cosas y de recibir ciertas cosas, en virtud de ser sensibles, de ser racionales, y estos derechos fueron implantados en ellos por Dios o por la naturaleza. También los filósofos del siglo XVIII hablaron extensamente acerca de derechos y en realidad creyeron profundamente en ellos, pero, desde luego, esto no es congruente con un utilitarismo verdaderamente radical. Tener un derecho que nadie puede coartar, tener un derecho que nadie puede pisotear, tener un derecho de hacer o de ser o de poseer esto o lo otro, le guste o no a otros, es un obstáculo para la transformación de la sociedad en dirección de la mayor felicidad para el mayor número. Si yo tengo lo que solía llamarse un derecho imprescriptible, digamos, a la propiedad, y aún más a la vida misma, y ese limitado grado de libertad que habitualmente se reconocía como necesario para los individuos, si yo tengo tales derechos, entonces el legislador, intentando planear el mundo, podrá encontrarse frente al obstáculo de que no se le permita quitarme algo que él necesite quitarme para producir una sociedad uniforme, armoniosa, completamente libre de fricciones. Mas para un utilitario, esto es obviamente irracional. Si la única norma para la acción es la felicidad y la infelicidad, deberán desaparecer estos extraños derechos que se sostienen, de la manera más obstinada, y no pueden ser coartados por el legislador. Por tanto, aunque desde luego Helvétius sostendría que todo lo que un ser humano necesite por naturaleza deberá serle dado por un Estado benévolo en que el legislador sea la principal fuerza motora, para él, la persistencia de unos derechos que son absolutos, que nada puede abolir, que están allí, les guste o no a los demás, que los haga felices o no, son, simplemente, otros tantos vestigios irracionales.

Esto es exactamente lo que después diría Bentham. Este fue un discípulo incondicional de Helvétius, y aunque el término *utilitarismo* suele asociarse a su nombre, creo justo decir que hay poco —al menos entre las ideas fundamentales— en Bentham que no esté directamente basado en Helvétius. Bentham reconoció libre y generosamente sus deudas intelectuales, y dijo que había aprendido mucho de Helvétius. Pero aun esto me parece poco.

¿Cómo se debe organizar la buena sociedad, la nueva? Ciertamente no puede ser una democracia, pues el pueblo a menudo es estúpido y a menudo es vicioso, y ya sabemos que si nos dejamos guiar por la opinión pública, rara vez lograremos que algo se haga, porque los hombres han estado en tinieblas demasiado tiempo para poder saber qué hacer cuando de pronto se encuentran a la luz del día. Los hombres

son esclavos liberados, y durante largo, largo tiempo, habrán de guiarlos unos jefes ilustrados, unos administradores ilustrados de la sociedad humana. Esta es casi precisamente la opinión de los liberales del siglo XVIII anteriores a Rousseau. “¡Ay de nosotros”, dice Voltaire, “si las masas empiezan a razonar!”^[9ct]; y, asimismo: “El pueblo es ganado y lo que necesita es un yugo, una aguijada y forraje”^[10ct]. En la *Encyclopédie* —la gran enciclopedia liberal, editada por Diderot y D’Alembert, el documento más progresista de su época, que puso a sus autores en aprietos con la censura clerical de París—, en el artículo intitulado “multitud” encontramos el siguiente pasaje: “En cuestiones intelectuales, la voz [de las masas] está llena de malicia, estupidez, inhumanidad, perversidad, prejuicio... es ignorante y estúpida [...] Cuidado con ella en cuestiones morales: es incapaz de hechos nobles o fuertes [...] a sus ojos, el heroísmo es locura”. Se hacen grandes elogios de lo que se concebía —sin un conocimiento muy exacto de los hechos— como el sistema chino, en que los mandarines, los únicos sabios, no escuchan a las masas sino que las guían gradualmente hacia una existencia más feliz, más libre y más ilustrada, instituyendo leyes que estas masas no comprenden, pero que insensiblemente las llevan en la buena dirección, a saber, hacia su propia felicidad.

El único principio al que Helvétius se aferra tenazmente es el de que la educación y las leyes pueden hacerlo todo. Hubo muchas discusiones en el siglo XVIII sobre cuáles son los factores que más eficazmente condicionan a los hombres. Casi todos los *philosophes* consideran al hombre un objeto de la naturaleza. Suelen ver la noción del alma inmortal, que es algo totalmente distinto de la materia, como un vestigio oscurantista de un periodo anterior en que aún no predominaban las ciencias, en que se inventaban ficciones para explicar fenómenos cuyas verdaderas causas aún no se habían descubierto. El alma es una de esas ficciones y no nos dice cuáles son los verdaderos factores que hacen de los hombres lo que son. Algunos dijeron que el entorno era el factor más importante; otros, que lo era la química del cuerpo humano. Algunos, como Montesquieu, pensaron que el clima era de importancia vital, o bien, los tipos del suelo o las instituciones sociales; y otros, como Helvétius, declararon que esos factores habían sido grandemente exagerados y que era la educación la que podía transformar a cualquiera en casi cualquier cosa. Ésta llegó a ser una de las doctrinas centrales de los *philosophes*, según la cual el hombre es infinitamente maleable, infinitamente flexible. Es como un trozo de barro en manos del alfarero, que puede moldearlo a su gusto. Por ello, es una irresponsabilidad criminal abandonar al hombre a sus propios recursos y permitir que el ignorante y el malévolo lo engañen para que los obedezca, lo que en realidad no asegura esos fines que en realidad desea alcanzar.

Para Helvétius es sólo el “interés” el que rige a la humanidad. Y esto es muy relativo, pues el interés del gobernante no es el mismo que el del gobernado, y el interés de hombres que viven en climas fríos no es el mismo que el interés de quienes viven en climas cálidos. No obstante, el interés es siempre la principal fuerza

condicionante. Esto lo expresa en una divertida y breve parábola. Nos pide imaginar lo que deben sentir los minúsculos mosquitos o moscas que viven en las altas hierbas, acerca de otros animales que hay en su mundo. Ven a una gran bestia, que a nuestros ojos es una oveja pacíficamente pastando en un prado, y dicen:

Huyamos de este ávido y cruel animal, de este monstruo en cuyas fauces voraces seremos devorados junto con nuestras ciudades. ¿Por qué no puede comportarse como los leones y los tigres? Estos benignos animales no destruyen nuestras moradas; no engordan con nuestra sangre. Justos vengadores de los crímenes, castigan a las ovejas por la crueldad que las ovejas nos infligen a nosotros. ^[11ct]

Es así como le parece el universo a una mosca entre la hierba. Y así, no cabe duda, *mutatis mutandis*, es como parece el universo a cualquier otra criatura del universo, desde su propio y peculiar punto de vista. La función del legislador consiste en transformar los seres humanos de tal modo que ya no sean víctimas de la ignorancia, de modo que su interés coincida, en realidad, con lo que ellos piensen que es su interés, que ese interés —que es la busca del placer y la evitación del dolor— de hecho se represente a sí mismo, ante ellos como tal, y que ellos, en suma, no consideren útiles unas cosas que en realidad les son inútiles. Así no supondrán que las ovejas son crueles y sanguinarias, y los tigres dignos y bondadosos. Verán las cosas a su verdadera luz. Y sólo podrán ver las cosas a su verdadera luz si, como los hombres de ciencia, comprenden en qué consiste el universo, cómo se gobierna, adonde va.

Una cosa es clara: en el tipo de universo que pinta Helvétius hay poco o ningún espacio para la libertad individual. En su mundo, los hombres pueden llegar a ser felices, pero con el tiempo desaparece la noción misma de libertad. Y desaparece porque también desaparece la libertad de hacer el mal, ya que ahora todos han sido condicionados para hacer tan sólo lo que es bueno. Nos hemos vuelto como animales, entrenados para buscar sólo lo que nos es útil. Y en esta condición la libertad, si incluye alguna licencia de obrar al capricho, la libertad de hacer ora esto, ora lo otro, de ser capaces de elegir, incluso destruirnos a nosotros mismos si así lo deseamos: ese tipo de libertad será gradualmente desarraigada por la educación debida.

Permítaseme explayarme un poco sobre las presuposiciones de este tipo de sistema: este Nuevo Mundo Feliz (pues a eso es a lo que llega). Para empezar, todas las cuestiones de valor son fácticas, y las respuestas son descubribles por observación y razonamiento. La ética y la política son ciencias naturales. Algunas personas son mejores que otras para descubrir sus leyes. Existe algo como una moral específica y un conocimiento y una habilidad políticos, que los especialistas deben dominar. Y esos especialistas deben recibir el poder supremo. En segundo lugar, todos los fines últimos son compatibles entre sí. No pueden oponerse. Esta proposición ha sido frecuentemente refutada por la experiencia humana. Por ejemplo: la libertad, que es un propósito último de algunos, a veces ha resultado incompatible con la igualdad, que a menudo es una meta última para otros. Difícil es ver por qué el honor debe ser siempre y automáticamente compatible con el patriotismo. Las grandes tragedias —

las escritas por los trágicos griegos, así como las de épocas más modernas— tratan extensamente de la fatal colisión de unos valores que no pueden reconciliarse. Y esto precisamente fue negado en el siglo XVIII, porque la creencia más difundida de tal época consideraba armoniosa la naturaleza, y decir que la naturaleza era armonía debía querer decir que nada que fuera real o valioso en ella podía entrar en conflicto con alguna otra cosa que fuese real o valiosa. De hecho, esta creencia se basa en una analogía falsa, tomada de la lógica y de la geometría. Así como en lógica y en geometría ninguna proposición verdadera puede ser incompatible con ninguna otra proposición verdadera, así ningún valor en el universo moral, si el universo moral es una armonía de la cual hay una ciencia, puede entrar en conflicto con ningún otro valor, y Condorcet puede decir con gran firmeza que “la naturaleza une con una cadena irrompible la verdad, la felicidad y la virtud”^[12ct]. De esto se sigue que todo el que conozca completamente la verdad es, por lo tanto, virtuoso y feliz. Los hombres de ciencia conocen la verdad; por lo tanto, los hombres de ciencia son virtuosos; por lo tanto, los hombres de ciencia pueden hacernos felices; por lo tanto, pongamos a los hombres de ciencia al frente de todo. Lo que necesitamos es un universo gobernado por científicos, porque ser un hombre bueno, ser un hombre sabio, ser un científico, ser un hombre virtuoso, son en última instancia una misma cosa. Hay una gran tradición europea en apoyo de esta opinión, por lo cual el gobierno científico es considerado el mejor, y los reformadores, como H. G. Wells, siempre están preguntando airadamente por qué no somos gobernados por una élite de científicos. Esta actitud data del siglo XVIII, cuando la verdad, la felicidad y la virtud fueron consideradas incapaces de entrar en conflicto, ya que en la armonía de la naturaleza ningunos valores pueden estar en conflicto, y así toda tragedia puede deberse a un error. No hay nada esencialmente trágico en el mundo; toda tragedia y conflicto son curables y reparables.

Otra presuposición es que el hombre es uno solo con la naturaleza —un continuo con ella— y, por tanto, puede haber una ciencia del hombre; que el hombre, como todo en la naturaleza, es maleable, flexible y alterable. También esto puede dudarse, pero ciertamente los *philosophes* lo creyeron. El barón d’Holbach nos dice que “la educación es sencillamente la agricultura del espíritu”^[13ct]: gobernar al hombre es como criar animales. Por tanto, ya que los fines están dados y el hombre es moldeable, el problema se vuelve puramente tecnológico: cómo adaptar a los hombres de tal manera que vivan en paz, prosperidad y armonía. Ciertamente es que no coinciden automáticamente los intereses de todos los hombres. Habrá que adaptarlos, y esto es la labor del legislador. Como lo dice Helvétius, la felicidad de un hombre no necesariamente está conectada con la felicidad de otros. La presión social y el filósofo —el filósofo ilustrado— las conectarán. De ahí la necesidad del despotismo de una élite de científicos.

“¿Y por qué no?”, podrá preguntarse. El gran fisiócrata Le Mercier de la Rivière razonó precisamente así: “Euclides es un verdadero déspota, y las verdades de la

geometría que nos ha legado son leyes verdaderamente despóticas. El despotismo de estas leyes y el despotismo personal del legislador son una sola y misma cosa. Tienen el poder irresistible de la evidencia”^[14ct]. Si los geómetras pueden ser déspotas, ¿por qué no los filósofos? Si no queremos librarnos de las verdades de la geometría, ¿por qué sí de la verdad de los filósofos? La naturaleza y sólo ella enseña a los filósofos cuáles son los verdaderos fines de los hombres. Ciertamente, la naturaleza en todo momento habla con demasiadas voces. Dijo a Spinoza que era un sistema lógico, pero a Leibniz que era una camarilla de almas; dijo a Diderot que el mundo era una máquina con cuerdas, poleas y resortes, mientras que a Herder le dijo que era un todo orgánico vivo. A Montesquieu le habló acerca del valor infinito de la variedad; a Helvétius, de la uniformidad inalterable. A Rousseau le declaró que había sido pervertida por las civilizaciones, las ciencias y las artes, mientras que a D’Alembert le prometió revelar sus secretos. Condorcet y Paine percibieron que la naturaleza implantaba derechos inalienables en el hombre; a Bentham le dice que éstos son simples “gritos puestos en papel”^[15ct]; “absurdo sobre zancos”^[16ct]. A Berkeley se le revela como el lenguaje de Dios al hombre. A Holbach le dijo que no había Dios y que las Iglesias eran simples conspiraciones. Pope, Shaftesbury y Rousseau ven la naturaleza como una maravillosa armonía. Hegel la ve como un campo glorioso en que grandes ejércitos chocan por la noche. Maistre la ve como una agonía de sangre, miedo y autoinmolación.

¿Qué es la naturaleza? ¿Qué significa “natural”? Esta es una buena pregunta. Leslie Stephen nos dice que un viajero inglés, recorriendo Francia en el siglo XVIII, observó una vez que era innatural que los soldados se vistieran de azul, excepto los de artillería o los de la Caballería Azul. Es evidente que la naturaleza habla con demasiadas voces distintas, y si va a instruirnos la naturaleza, recibiremos demasiadas lecciones contradictorias, y nunca habrá siquiera una solución final, nunca habrá el comienzo de una. Helvétius habló con toda claridad sobre lo que la naturaleza le había enseñado. Él *sabía* que la naturaleza le decía que lo único que los hombres podían y debían hacer era buscar el placer y evitar el dolor, y sobre esto edificó el sistema utilitario que, armado con la mejor voluntad del mundo, inspirado por los motivos más puros, dirigido —como lo iba— contra la injusticia, contra la ignorancia, el gobierno arbitrario, contra todos los horrores con que aún estaba lleno el siglo XVIII, conduce directamente a lo que es, en última instancia, una especie de tiranía tecnocrática. La tiranía de la ignorancia, del miedo, de los sacerdotes supersticiosos, de los reyes arbitrarios, de todos los espantajos contra los que combatió la Ilustración del siglo XVIII, es sustituida por otra tiranía, una tiranía tecnológica, una tiranía de la razón que, sin embargo, es no menos enemiga de la libertad, tan enemiga como la noción de que una de las cosas más valiosas de la vida humana es la elección por la elección misma, no sólo la elección de lo que es bueno, sino la elección como tal. Es adversa a esto, y así se le ha empleado como justificación tanto del comunismo como del fascismo, casi de cada organización que

ha tratado de obstruir la libertad humana y hacer una vivisección de la sociedad humana convirtiéndola en un todo único continuo y armonioso, en que se intenta que los hombres queden desprovistos hasta del más ínfimo grado de iniciativa individual. Es un sistema muy estricto y bien construido; en él, no hay espacio para moverse. Acaso pueda producir la felicidad; pero no es claro —no fue claro ni siquiera en el siglo XVIII y, ciertamente, después no se ha vuelto más claro— que la felicidad sea el único valor que buscan los hombres.

ROUSSEAU

A partir de la libertad ilimitada, yo llego al despotismo ilimitado

Shigalev, en *Los poseídos*, de Dostoievski^[17ct]

EL CÉLEBRE HISTORIADOR lord Acton observó una vez, acerca de Jean-Jacques Rousseau, que “ha producido más efecto con su pluma que Aristóteles o Cicerón, o san Agustín o santo Tomás de Aquino o cualquier otro que haya vivido”^[18ct]. Y esta observación, aunque obviamente exagerada, sin embargo nos transmite algo que no es totalmente falso. Contra ella puede citarse la observación de madame de Staël: “Rousseau no dijo nada nuevo, pero lo incendió todo”^[19ct].

¿Qué constituye la grandeza de Rousseau? ¿Por qué se le considera un pensador importante? ¿Qué dijo? ¿Hizo algunos descubrimientos nuevos u originales? ¿Realmente no dijo nada nuevo? (¿tiene razón madame de Staël?), y si no lo dijo, ¿por qué se le pueden aplicar palabras como las de Acton?

Algunos dicen que su genio se encuentra sólo en su maravillosa elocuencia, en su estilo hipnótico; por ejemplo, en la prosa de las *Confesiones*, libro muy difícil de dejar de leer, libro que ha tenido mayor efecto sobre sus lectores que casi ninguna otra obra similar de la literatura. Pero ¿realmente no hubo nada nuevo en lo que dijo Rousseau? ¿Sólo fue, en realidad, vino viejo en odres nuevos? Algunos atribuyen su originalidad al hecho de que, mientras que previos pensadores se dirigían principalmente a la razón, Rousseau glorifica las pasiones. Pero esto no es muy cierto. Mucho se habla de pasión y de sentimiento en Diderot y Helvétius, en Shaftesbury y Hume, quienes siempre dicen que, lejos de suprimir los sentimientos de los hombres, como lo habían exigido las religiones más austeras además de filósofos como Platón y Spinoza, el hombre no debe refrenar ni mutilar su naturaleza espontánea. Ciertamente, habrá que canalizar o guiar las emociones, pero por nada del mundo se les debe suprimir. Por el contrario, más que ningunos otros pensadores de la historia, la escuela de los pensadores llamados empiristas del siglo XVIII subrayó el valor del sentimiento, de la espontaneidad y la cordialidad humanas. Ningún escritor es más apasionado y, en realidad, a ratos más sentimental al respecto que Diderot.

Si contemplamos los escritos de Rousseau, según todas las apariencias es todo lo opuesto. Rousseau no está a favor del sentimiento desenfrenado. Por el contrario, dice —y se apoya en una gran tradición filosófica— que los sentimientos separan a las personas, mientras que la razón las une. Los sentimientos a las sensaciones son subjetivos, individuales, varían de una persona a otra, de un país a otro, de un clima a otro, mientras que sólo la razón es una misma, en todos los hombres, y sólo ella es

siempre correcta. De modo que esa célebre distinción, según la cual Rousseau es el profeta del sentimiento contra el frío racionalismo, es indudablemente falaz, como puede comprobarse en sus escritos.

Existen, según Rousseau, ciertas preguntas acerca de la moral y la política, acerca de cómo vivir, qué hacer, a quién obedecer, que han recibido muchas respuestas contradictorias por la acumulación de sentimientos humanos, prejuicios, supersticiones desencadenadas por varios factores causales —naturales— que han hecho que los hombres, a lo largo de los siglos, digan ora esto, ora lo otro. Pero si queremos encontrar verdaderas respuestas a estas preguntas, entonces ésta no es la manera de hacerlo. Debemos plantear las preguntas en términos tales que tengan respuesta, y eso puede hacerse sólo por medio de la razón. Así como en las ciencias una respuesta cierta que dé un científico será aceptada por todos los demás científicos que sean igualmente razonables, así en la ética y en la política la respuesta racional es la respuesta correcta: la verdad es una; solamente el error es múltiple.

Todo esto es un lugar común. Pocos filósofos han dejado de decir algo por el estilo, y Rousseau simplemente repite las opiniones de sus predecesores cuando afirma que la razón es la misma en todos los hombres, y que une, y que son las emociones las que son diferentes, y los dividen. Entonces, ¿qué lo hizo tan original? Desde luego, el nombre de Rousseau siempre va asociado al de *El contrato social*, pero tampoco en él hay nada nuevo. La idea de que los hombres en sociedad, para subsistir, hayan tenido que entrar, históricamente, en algún tipo de contrato; o si no históricamente, al menos que se comportan como si así lo hubieran hecho; que los hombres en sociedad, dado que unos son más fuertes o más malévolos que otros, han tenido que crear instituciones mediante las cuales la débil mayoría logra impedir que la fuerte minoría la pisotee: ésta es, ciertamente una idea tan antigua como los griegos.

¿Qué fue, entonces, aparte de algunas variaciones menores, lo que Rousseau añadió a este tema? Algunos podrían decir que efectuó una reconciliación entre la libertad individual y la autoridad de la comunidad. Pero tal era un punto que había sido analizado innumerables veces por sus predecesores. En realidad, el problema central que ocupó a pensadores como Maquiavelo y Bodino, Hobbes y Locke, fue precisamente éste. Nada es más familiar o más natural en la historia del pensamiento político que esta pregunta: “¿Cómo reconciliar el deseo de libertad del hombre con la necesidad de autoridad?” Es claro, para todos los pensadores políticos, que los individuos desean ser libres, es decir, desean hacer lo que se les antoje hacer, sin que se lo impida otra persona, o sin ser obligados a hacer algo que no deseen hacer; y que esta libertad de toda coerción es uno de los principales fines o valores por los cuales los hombres están dispuestos a luchar, uno de los fines cuyo alcance es indispensable para llevar el tipo de vida que desea llevar la mayoría.

Por otra parte, desde luego, está la necesidad de una existencia organizada. Los hombres sí viven en sociedad, por cualquier causa o razón que sea; y dado que viven

en sociedad, no puede permitirse que los individuos hagan lo que quieran, porque esto puede estorbar a otros y frustrar, en exceso, sus fines. Por tanto, hay que entrar en algún tipo de acuerdo social.

Entre los primeros pensadores, este problema tan importante produjo varias respuestas, las cuales variaban de acuerdo con la visión del individuo humano adoptada por estos distintos pensadores. Hobbes, quien adoptó una visión bastante modesta de la naturaleza humana y creyó que el hombre en general era más malo que bueno, más salvaje que domesticado, pensó que era necesaria una autoridad poderosa para contener los impulsos del hombre que por naturaleza eran bárbaros, desenfrenados y bestiales; y por tanto, trazó la frontera entre autoridad y libertad a favor de la autoridad. Pensó que se necesitaba un alto grado de coerción para impedir que los seres humanos se destruyeran unos a otros, que arruinaran mutuamente sus vidas, que crearan condiciones en que la vida sería peligrosa, maligna, brutal y breve para la gran mayoría de la sociedad. Por tanto, dejó relativamente pequeña el área de la libertad individual.

En cambio, Locke, quien creía que los hombres eran más buenos que malos, consideró que no era necesario trazar el límite tan a favor de la autoridad, sostuvo que era posible crear una sociedad en que algunos de esos derechos que, según él, poseían los hombres antes de entrar en sociedades —mientras se encontraban en el “estado de naturaleza”— los conservaban incluso en una sociedad civil; y concedió a los hombres muchos más derechos individuales que Hobbes, debido a que eran más benévolos por naturaleza y a que no era necesario aplastarlos, coaccionarlos y a restringirlos en el severo grado exigido por Hobbes para crear ese mínimo de seguridad que permite sobrevivir a la sociedad.

Pero el punto que deseo establecer es que la discusión entre ellos es simplemente una discusión sobre dónde debe trazarse la frontera, y la frontera resulta cambiante. En la Edad Media, cuando el pensamiento político era en gran parte teológico, esto tomó la forma de un desacuerdo sobre si el pecado original, que hizo al hombre malvado, salvaje, voraz y levantisco, era algo más poderoso en él que la razón natural o dada por Dios, que lo hacía buscar fines buenos y apropiados, implantados en él por Dios. En épocas más seculares, cuando estos conceptos fueron traduciéndose insensiblemente en términos profanos, la misma discusión sobre dónde debía trazarse la frontera adquirió una forma histórica o psicológica más secular. Ahora la pregunta era: “¿Cuánta libertad y cuánta autoridad? ¿Cuánta coerción contra cuánta libertad individual?” Había que llegar a un acuerdo. Y simplemente se llegó a la solución —al cálculo de dónde había que trazar la frontera— de acuerdo con lo que parecía ser la auténtica constitución de la naturaleza humana, a la luz de, quizás, datos científicos tales como la influencia del clima, del entorno y otros factores similares, a los que pensadores como Montesquieu, por ejemplo, toman en tan grande consideración.

El aspecto original de la enseñanza de Rousseau es que todo este enfoque en realidad no sirve. Su concepto de la libertad y su concepto de la autoridad son muy

diferentes de los de pensadores previos, y aunque emplea las mismas palabras, las pone en un contexto muy diferente. Este puede ser, de hecho, uno de los grandes secretos de su elocuencia y de su inmensa eficacia, a saber: mientras parece estar diciendo cosas no muy distintas de las de sus predecesores, empleando el mismo tipo de frases y al parecer los mismos conceptos, sin embargo altera el significado de las palabras, tuerce los conceptos de manera tal que producen un efecto electrizante sobre el lector, quien se ve insensiblemente llevado por las expresiones familiares hacia un terreno absolutamente desconocido para él.

Rousseau dice una cosa y transmite otra. Parece estar discutiendo a lo largo de líneas ya anticuadas, pero la visión que proyecta ante el lector es algo totalmente distinto del esquema que parece estar tomando de sus predecesores. Veamos, por ejemplo, conceptos tan centrales de su enseñanza como la noción de libertad, la noción de contrato, la noción de naturaleza.

Empecemos por la libertad. Para Rousseau, la idea misma de comprometer la libertad, de decir: “Bueno, no podemos tener una libertad total porque eso conduciría a la anarquía y al caos; no podemos tener una autoridad completa, porque eso llevaría a aplastar al individuo, conduciría al despotismo y a la tiranía. Por consiguiente, debemos trazar la línea en el medio, llegar a un acuerdo”: este tipo de pensamiento le resulta totalmente inaceptable. Para él, la libertad es un valor absoluto. Considera la libertad como si fuera una especie de concepto religioso. Según él, la libertad es idéntica al propio individuo humano. Decir que un hombre es un hombre y decir que es libre es casi lo mismo.

¿Qué es el hombre para Rousseau? Un hombre es alguien responsable de sus actos: capaz de hacer el bien y el mal, capaz de seguir el camino recto o el torcido. Si no es libre, esta distinción pierde todo sentido. Si un hombre no es libre, si un hombre no es responsable de lo que hace, si un hombre no hace lo que hace porque desee hacerlo, porque ésta es su meta humana y personal, porque de esta manera logra algo que él y no otro desea en ese momento... si no hace eso, no es, en absoluto, un ser humano, pues no tiene entonces responsabilidad. El concepto mismo de responsabilidad moral, que para Rousseau es la esencia del hombre, casi más que su razón, depende del hecho de que un hombre pueda elegir, elegir entre alternativas, elegir libremente entre ellas, sin ninguna coacción.

Si un hombre es coaccionado por alguien más, por un tirano o aun por circunstancias materiales, entonces es absurdo decir que él elige; para Rousseau, se convierte en una cosa, en un objeto de la naturaleza, en algo a lo que no se puede exigir responsabilidad. No se puede creer que las mesas y las sillas, o incluso los animales, hagan algo justo o injusto, pues o bien no hacen nada, o no saben lo que hacen, y si no saben, entonces no puede decirse que actúan, y no actuar es no ser una persona humana. La acción consiste en elegir, y el elegir implica una selección entre metas alternativas. Alguien que no puede elegir entre metas alternativas porque lo obligan, hasta ese punto no es humano. Esto es lo que ocurre si es un objeto

determinado en la naturaleza, como nos han enseñado los físicos, simplemente un manojo de nervios con sangre y huesos, una colección de átomos, tan dominado por las leyes materiales como los objetos inanimados de la naturaleza. O bien, si no está determinado como lo están las cosas en la naturaleza, sino en otra forma —porque es provocado o coaccionado por un tirano, porque es juguete de algún otro que juega con sus temores o sus esperanzas o su vanidad, y lo manipula como a un pelele—, semejante ser tampoco es plenamente capaz de la libertad ni es plenamente capaz de acción y, por tanto, no es por completo un ser humano.

Huelga decir que un hombre en esta condición —que para Rousseau es un esclavo— no puede ser feliz, pero la felicidad no es la meta de los hombres: la meta es vivir la clase adecuada de vida. Por consiguiente, para Rousseau la proposición de que los esclavos a menudo pueden ser más felices que los hombres libres no empieza siquiera a justificar la esclavitud, y por esta razón rechaza de manera tajante y con indignación el utilitarismo de pensadores como Helvétius. La esclavitud puede ser una fuente de felicidad, pero no por ello deja de ser monstruosa. Que un hombre deseara ser esclavo podría ser prudente, pero también sería repugnante, detestable y degradante. Pues “la esclavitud... va contra natura”^[20ct], y la unanimidad de los siervos es muy diferente de la unanimidad de una auténtica asamblea de hombres. “Renunciar a la libertad”, declara Rousseau, “es renunciar a ser hombre, es ceder los derechos de la humanidad y hasta sus deberes [...] Semejante renuncia no es compatible con la naturaleza del hombre.”^[21ct]

Esto significa que para un hombre, perder su libertad es dejar de ser hombre, y por ello el hombre no puede venderse como esclavo, pues en cuanto se vuelve esclavo deja de ser hombre y, por tanto, no tiene derechos, no tiene deberes y un hombre no puede cancelarse a sí mismo, no puede cometer un acto cuya consecuencia es que no pueda cometer ya nuevos actos. Hacer esto es cometer suicidio moral, y el suicidio no es una acción humana: “La muerte no es un hecho de la vida”^[22ct]. Por tanto, para Rousseau, la libertad no es algo que se pueda adaptar o comprometer: no se está autorizado a perder hoy un poco de ella, mañana mucho más de ella; no se nos permite truncar libertad por seguridad, libertad por felicidad. Ceder “un poco” de nuestra libertad es como morir un poco, deshumanizarse un poco; y la creencia más apasionadamente sostenida por Rousseau, uno de los valores a los que dedicó mayor elocuencia que a casi ningún otro, es la idea de la integridad humana, el hecho de que el crimen último, el único pecado que no se perdona es la deshumanización del hombre, la degradación y explotación del hombre. Rousseau dedica mucha retórica apasionada a denunciar a quienes se aprovechan de otros en favor de sus propios propósitos egoístas: no porque hagan infelices a aquéllos de quienes se aprovechan, sino porque los deforman, les hacen perder hasta su apariencia humana. Este es, para Rousseau, el pecado contra el Espíritu Santo. En resumen, la libertad humana —la capacidad de elegir entre fines, de manera independiente y autónoma— es para Rousseau un valor absoluto, y decir de un valor

que es absoluto es decir que no se le puede comprometer para nada.

Hasta allí, todo va bien. Rousseau ha aclarado que su actitud hacia el hombre entraña considerar la libertad como el más sagrado de los atributos humanos; en realidad, no como un atributo, sino como la esencia de lo que es ser hombre. Pero también hay otros valores. Es imposible declarar simplemente que la libertad, la libertad individual, la autorización para que los hombres hagan lo que les guste, situación en que cualquiera hace cualquier cosa, es la condición ideal del hombre. Y ello, por dos razones. En primer lugar, está la razón empírica o histórica. Por una u otra razón, por una u otra causa, los hombres viven en sociedades. Rousseau nunca explica claramente por qué es así. Posiblemente sea por la desigualdad de los talentos, lo cual hace que unos hombres sean más fuertes que otros, y les permite afirmar su poder sobre otros, y así esclavizarlos. Tal vez, asimismo por causa de alguna ley inevitable de la evolución social, acaso por algún instinto natural de sociabilidad que impulsa a los hombres a vivir en unión. Quizás, asimismo, por algunas de aquellas razones de las que hablaban los enciclopedistas: la división del trabajo y la cooperación con el propósito de llevar una vida que satisfaga un número mayor de deseos humanos, y los deseos de más individuos de los que pudiese satisfacer la vida aislada de los salvajes.

A veces, Rousseau habla del salvaje como si fuera feliz, inocente y bueno; en otras partes, como si fuera simple y bárbaro. Pero, sea como fuere, los hombres viven en sociedad y por consiguiente tienen que crear reglas por las cuales los seres humanos deben portarse de modo que no se estorben demasiado entre sí, que no frustren en exceso sus mutuos deseos ni empleen su poder de tal manera que anulen demasiados de los propósitos y fines de los demás. Así, nos enfrentamos a un problema: ¿cómo puede un ser humano permanecer absolutamente libre (pues si no es libre, no es humano) y, sin embargo, no se le permite hacer absolutamente todo lo que desee? Y si se le frena, ¿cómo puede ser libre? Pues, ¿qué es la libertad sino hacer lo que se desea, no ser refrenado por otros?

En segundo lugar, también hay para Rousseau otra y más profunda razón para la coacción. Al fin y al cabo, Rousseau era ciudadano de Ginebra y fue profundamente afectado por sus tradiciones calvinistas; y por tanto, para él hay una omnipresente visión de las reglas de la vida. Profundamente le preocupan el bien y el mal, la justicia y la injusticia. Hay ciertos modos de vida que son debidos, y hay ciertos modos de vida que son indebidos. En común con el resto de los pensadores del siglo XVIII, cree que la pregunta “¿cómo debo vivir?” es una verdadera pregunta. Y por consiguiente, lleguemos a ella como lleguemos, por la razón o por algún otro camino, existe para eso una respuesta.

Dado que yo he obtenido esta respuesta —o creo haberla obtenido—, tomará la forma de reglas de vida que, en efecto, dicen: “Haz esto, no hagas aquello”, o afirmaciones de la forma: “Esto es incorrecto; eso es correcto. Esto es justo, aquello es injusto. Esto es bueno, aquello es malo. Esto es bello, aquello es feo”. Pero en

cuanto tenemos reglas, en cuanto tenemos leyes, principios, cánones, en cuanto tenemos algún tipo de regulaciones que prescriban la conducta, ¿qué pasa con la libertad? ¿Cómo puede ser compatible la libertad con regulaciones que, a fin de cuentas acorralan al hombre, le impiden hacer absolutamente todo lo que desea, le dicen qué debe hacer y qué no debe hacer, le impiden hacer ciertas cosas y hasta cierto grado lo controlan?

Rousseau habla muy apasionadamente acerca de esto. Dice que estas leyes, estas reglas de vida, no son convenciones, no son recursos utilitarios inventados por el hombre con el simple propósito de alcanzar algún fin subjetivo a corto o incluso a largo plazo. Nada de eso. Permítaseme citarlo de nuevo. Habla de “la ley de la naturaleza, la ley sagrada imprescriptible que habla al corazón del hombre y a su razón”^[23ct], y dice que está “grabada en el corazón de los hombres mejor que toda la palabrería de Justiniano”^[24ct]. El poder de desear o de elegir el camino recto, afirma, no es explicable por ningunas leyes mecánicas. Es algo inherente al hombre, y no es tema de una ciencia natural. Las leyes morales que el hombre obedece son absolutas, son algo de lo que sabe que no debe apartarse. A este respecto, la opinión de Rousseau es una versión secular del calvinismo, pues lo único en que perpetuamente insiste es en que las leyes no son convenciones, no son recursos utilitarios, sino simplemente la escritura, en términos apropiados al tiempo y lugar y a pueblos en particular de regulaciones que encarnan verdades sagradas, reglas sagradas que no son obra del hombre, sino que son eternas, universales y absolutas.

Nos encontramos así ante una paradoja. Tenemos dos valores absolutos: el valor absoluto de la libertad y el valor absoluto de las reglas justas. Y no podemos hacer ninguna componenda entre ellos. No se nos permite hacer lo que Hobbes pensó que podía hacerse, a saber: establecer un régimen *de facto* que permita tal cantidad de libertad, tal cantidad de autoridad, tal cantidad de control, tal cantidad de iniciativa individual. No es posible atentar contra ninguno de los valores absolutos; atentar contra la libertad es matar el alma inmortal del hombre; atentar contra las reglas es permitir algo absolutamente erróneo, absolutamente malo, absolutamente perverso, ir contra la fuente sagrada de las reglas, a veces llamada naturaleza, a veces conciencia, a veces Dios; pero, en todo caso, es absoluto. Este es el dilema en que se hunde Rousseau, y es muy distinto del problema de esos pensadores anteriores que creyeron en la adaptación, en el acuerdo, en recursos empíricos como medios para encontrar una solución que desde luego no sería ideal pero sí adecuada; ni enteramente buena ni enteramente mala, sino más buena que mala; algo que capacitara a los seres humanos a actuar no demasiado mal, sino razonablemente bien; algo basado en el sentido común y el debido respeto, un respeto moderado y decente a casi todos los deseos de los demás, de modo que la gente, en conjunto, no obtenga en realidad todo lo que desea, pero sí una protección para los “derechos” mínimos, y más de lo que obtendría según cualquier otro sistema. Este tipo de visión, típico de Hobbes y de Locke, de Helvétius y de Mili, es totalmente inaceptable para Rousseau. Un valor absoluto

significa que no es posible entrar en componendas, no es posible modificarlo;

ilustra esto de manera muy dramática. Dice que para él, el problema es “encontrar una forma de asociación... en la cual cada quien, uniéndose con todos, sin embargo sólo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes”^[25ct].

Esto, sin duda, pone la paradoja en forma apropiadamente paradójica. ¿Cómo podemos, al mismo tiempo, unirnos con otros y, por tanto, encontrar una forma de asociación que debe ejercer cierto grado de autoridad, de coerción —algo muy distinto de ser enteramente libre o solitario en un estado de naturaleza— y, sin embargo, seguir siendo libres, es decir, no obedecer a esa misma gente?

La respuesta de Rousseau, mundialmente célebre, aparece en *El contrato social*, y es que cada quien, “al entregarse a todos, no se entrega a nadie”^[26ct]. Esta célebre fórmula, por muy evocadora que sea, es hoy tan oscura y misteriosa como lo fue siempre. A Rousseau le encantaban las paradojas, pero su rareza como pensador llega más profundamente aún. Es obvio que se sintió muy atormentado por el dilema de la libertad contra la autoridad moral, y no quiso encontrarse en ninguno de los dos cuernos del dilema. Luego, súbitamente, surgió ante sus ojos una solución cegadora. En una carta a Malesherbes hace un vívido relato de cómo se le ocurrió esta revelación^[27ct]. Iba camino a la prisión, a visitar a su amigo Diderot, cuando la solución al problema del vicio y de la virtud humanos se le apareció como un deslumbrante rayo de inspiración. Se sintió como un matemático que de pronto hubiese resuelto un problema complicado y torturante, como un artista a quien súbitamente se le ha otorgado una visión, como un místico que de improviso ha visto la verdad, la trascendental y beatífica verdad misma. Dice que se sentó al lado del camino y lloró, y se sintió fuera de sí mismo y dice que éste fue el hecho central de toda su vida. El tono en que comunica las respuestas a los antiguos acertijos, tanto en *El contrato social* como en otras obras, es exactamente el de un hombre poseído por una sola idea, de un maniático que de improviso ve que se le ha concedido sólo a él una solución cósmica, de alguien que por primera vez en la historia ha encontrado de pronto la respuesta a un misterio, el cual durante siglos había atormentado a toda la humanidad, que grandes pensadores previos, tal vez Platón, tal vez el fundador del cristianismo, hasta cierto punto previeron, pero que él y sólo él había descubierto por fin en toda su riqueza, de modo que nadie necesitaría preocuparse, en adelante, por encontrar la solución.

Rousseau es, en tales momentos, como un matemático loco que ha descubierto una solución, la cual no sólo es cierta sino demostrable según las reglas de una lógica tan férrea que nadie volverá a reabrir la cuestión. ¿Cuál es esta solución? Rousseau procede como un geómetra, con dos líneas que se intersectan en un punto y sólo uno. Se dice a sí mismo: “Aquí está la libertad y aquí está la autoridad, y es difícil —es lógicamente imposible— llegar a un compromiso. ¿Cómo hemos de reconciliarlas?” La respuesta tiene una especie de sencillez y una especie de demencia que a menudo se encuentra en los maniacos. No se trata para nada de llegar a un acuerdo. Hay que

enfrentarse al problema de tal modo que súbitamente se perciba que, lejos de ser incompatibles, los dos valores opuestos no están opuestos en absoluto, no son dos, sino uno. Libertad y autoridad no pueden entrar en conflicto pues son sólo una; coinciden, son el anverso y el reverso de una misma medalla. Hay una libertad que es idéntica a la autoridad, y es posible tener una libertad personal que es la misma como un completo dominio por parte de la autoridad. Cuánto más libre se es, más autoridad se tiene y también más se obedece; cuanta más libertad, más dominio.

¿Cómo puede alcanzarse este misterioso punto de intersección? La solución de Rousseau es que, a fin de cuentas, la libertad simplemente consiste en que los hombres deseen ciertas cosas y no se les impida conseguirlas. Entonces, ¿qué desean? Lo que yo necesariamente deseo es aquello que es bueno para mí: lo único que satisfará mi naturaleza. Desde luego, si yo no sé lo que es bueno para mí, entonces cuando consigo lo que deseo, sufro, porque resulta que no es lo que en realidad había yo deseado. Por consiguiente, sólo son libres aquellos que no sólo desean ciertas cosas sino que también conocen lo que, en realidad, es lo único que les satisfará.

Si un hombre sabe lo que lo dejará satisfecho, entonces está dotado de razón y la razón le da la respuesta a esta pregunta: “¿Qué debo buscar para que yo —para que mi naturaleza— quede plenamente satisfecho?” Lo que es cierto para un hombre racional será cierto para otros hombres racionales, así como, en el caso de las ciencias, lo que un científico descubre que es cierto será aceptado por otros científicos; de modo que si se ha llegado a la conclusión mediante un método válido basado en premisas auténticas, utilizando las reglas correctas, se puede estar seguro de que otras personas, si son racionales, llegarán a la misma solución; o, a la inversa, si alguien se siente seguro de la racionalidad de su pensamiento, pero otros llegan a una solución diferente, sólo esto muestra que no es posible que fueran racionales; y se puede, con toda tranquilidad, pasar por alto sus conclusiones.

Rousseau sabe que, puesto que la naturaleza es armonía (y ésta es la gran premisa, la grande y dudosa premisa de casi todo el pensamiento del siglo XVIII), de allí se sigue que lo que yo en realidad deseo no puede chocar con lo que otra persona realmente desee. Pues el bien es lo que en realidad satisfará las demandas racionales de cualquiera; y si se diese el caso de que lo que yo en verdad deseo no coincide con lo que otra persona realmente (en otras palabras racionalmente) desea, entonces dos respuestas verdaderas a dos preguntas auténticas serán incompatibles entre sí, y eso es lógicamente imposible. Pues eso significaría que la naturaleza no es una armonía, que la tragedia es inevitable, que no se puede eludir el conflicto, que en algún lugar, en el corazón mismo de las cosas hay algo irracional, que haga yo lo que haga, por muy sabio que sea y cualesquiera armas de razón que emplee, por muy bueno que yo sea, por muy justo, por muy lúcido y razonable, profundo y sabio, puede faltarme algo cuando otro hombre igualmente sabio, bueno y virtuoso desea lo opuesto. No habrá nada que escoger entre ambos: ninguna norma de moral, ningún principio de justicia, ni divina ni humana. Por ende, resultará que, después de todo, la tragedia no

se debe al error humano, a la estupidez humana y a los errores humanos, sino a una falla del universo; y esa conclusión no la acepta ni Rousseau ni ningún otro pensador sobresaliente del siglo XVIII, con la posible excepción del marqués de Sade. Pero Sade era un loco notoriamente vicioso, y cuando Voltaire y Hume insinuaron algo por el estilo, esto fue atribuido al cinismo del uno y al escepticismo del otro, y a ninguno de los dos debía tomársele muy en serio; en realidad ni Voltaire ni Hume estaban demasiado interesados en subrayar este aspecto de su pensamiento.

Por consiguiente, si la naturaleza es una armonía, entonces cualquier cosa que satisfaga a un hombre racional debe ser de tal índole que sea compatible, sea como fuere, con cualquier cosa que satisfaga a otro hombre racional. Rousseau sostiene que lo único necesario es que los hombres no busquen el tipo de fines que entran en conflicto con los fines de otros. ¿Por qué tienden hoy a buscar tales fines? Porque están corrompidos, porque no son racionales, porque no son naturales; y este concepto de la naturaleza en Rousseau, aunque en ciertos aspectos sea similar al concepto de la naturaleza en otros pensadores, sin embargo adquiere un tono propio. Rousseau está seguro de saber lo que es ser un hombre natural: para él, ser natural es ser bueno, y si todos los hombres fueran naturales, todos serían buenos; lo que buscarían entonces sería algo que los dejaría a todos y cada uno satisfechos, en conjunto, como un solo todo armonioso. Para la unanimidad de los seres racionales, buscar unos fines racionales que, *ex hypothesi*, son un único fin, aunque deseado por muchas voluntades individuales, es cuestión muy singular. Permítaseme volver a citarlo: “Mientras varios hombres en la asamblea se consideren un solo cuerpo, tienen una sola voluntad... La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general”^[28ct]. Esta “voluntad general” es algo que “penetra en lo más íntimo del ser humano, y concierne a su voluntad no menos que a sus acciones”^[29ct].

Llegados a este punto, bien podemos preguntar qué es la voluntad general. ¿Qué hay en estos hombres de la asamblea que genera algo que puede ser llamado una sola voluntad que los abarca a todos? La respuesta de Rousseau es que, así como todos los hombres que discuten racionalmente llegan a la misma verdad acerca de cuestiones fácticas (dejando aparte la política y la moral), y estas verdades siempre son necesariamente compatibles, así los hombres en la misma condición de naturaleza — es decir, no pervertidos, no corrompidos, no impulsados por intereses egoístas, no empujados por intereses regionales o seccionales, no esclavizados por el temor o por indignas esperanzas, hombres no provocados, no deformados de su propia naturaleza por la perversidad de otros—, los hombres en esa condición deben desear aquello que, de obtenerse, será igualmente bueno para todos los demás que sean tan buenos como ellos. Por consiguiente, mientras seamos capaces de recuperar, de una manera u otra, de recobrar lo que para él es el original estado inocente de naturaleza en que los hombres aún no eran presa de las muchas pasiones, de los muchos impulsos perversos y malignos que la civilización ha engendrado en el pecho humano, la armonía natural, la felicidad y la bondad serán, de nuevo, el destino de la sociedad

humana.

La idea que Rousseau tenía del hombre natural fue afectada, naturalmente, por el tipo de hombre que él fue. Rousseau fue un *petit bourgeois* de Ginebra, que pasó sus primeros años como vagabundo, y que se enfrentó a la sociedad de su época y fue víctima de muchos tipos de lo que hoy suele llamarse complejos de inferioridad. Por consiguiente, su concepto del hombre natural es el idealizado opuesto del tipo de personas a quienes él particularmente detestó. Denuncia no sólo a los ricos, no sólo a los poderosos: pocos moralistas han dejado de considerar estas dos clases como los enemigos naturales de la sociedad. Rousseau denunció, y fue casi el primero en denunciar, a un conjunto muy distinto de personas, y por este medio afectó profundamente la conciencia del siglo siguiente. Pese a ser compositor y musicólogo, detestó las artes y las ciencias; odió toda clase de sofisticación, toda expresión de refinamiento, toda forma de delicadeza excesiva. Fue el primero en decir explícita y abiertamente que el hombre bueno no sólo es sencillo, no sólo es pobre — sentimientos que muchos pensadores cristianos han sostenido—, sino que va más lejos y piensa que lo áspero es mejor que lo terso, que el salvaje es mejor que el domesticado, el perturbado mejor que el tranquilo. Rousseau está lleno de un profundo rencor contra las camarillas, los círculos y los grupos literarios; ante todo, sufre de un profundo resentimiento contra los intelectuales, que se enorgullecen de su sagacidad, contra los expertos o especialistas que se consideran por encima de los demás. Todos los pensadores del siglo XIX que son violentamente antintelectuales y en cierto sentido anticulturales, en realidad los agresivos filistinos de los dos siglos siguientes —a quienes Nietzsche llamó *Kultur-philister*—, incluso el propio Nietzsche, son descendientes naturales de Rousseau.

La naturaleza atormentada y torturada de Rousseau le hizo mirar con ojos de odio a hombres como Diderot, D'Alembert y Helvétius en París, quienes le parecieron exigentes, sofisticados y artificiales, incapaces de comprender todas esas oscuras emociones, todos esos sentimientos profundos y torturantes que desgarraban el corazón del hombre verdaderamente natural, arrancado de su tierra de origen. Para él, el hombre natural era alguien que poseía una profunda sabiduría instintiva, muy diferente de la corrompida sofisticación de las ciudades. Rousseau es el más grande militante plebeyo de la historia, una especie de golfillo de genio, y figuras como Carlyle y hasta cierto punto Nietzsche y sin duda D. H. Lawrence y D'Annunzio, así como dictadores *révolté*, *petit bourgeois*, como Hitler y Mussolini, son sus herederos.

Resulta difícil y en realidad gratuito clasificar esto como un fenómeno de derecha o de izquierda. Es principalmente una especie de rebelión *petit bourgeois* contra una sociedad de la que el *déclassé* se siente excluido. Rousseau hace causa común con los parias, los rebeldes, los artistas libres y bárbaros. Esto es lo que lo hace el fundador del romanticismo y del individualismo desenfrenado, así como el pionero de tantos otros movimientos del siglo XIX: del socialismo y el comunismo, del autoritarismo y el nacionalismo, del liberalismo democrático y el anarquismo, casi de todo, salvo lo

que podría llamarse la civilización liberal, con su exigente amor a la cultura, en los dos siglos que siguieron a la publicación de *El contrato social*.

Rousseau odia a los intelectuales, odia a las personas que se apartan de la vida, detesta a los especialistas, detesta a quienes se encierran en un tipo de camarilla especial, porque siente que los corazones debieran de estar abiertos para que los hombres pudiesen alcanzar un contacto emocional; que el simple campesino sentado bajo el roble ancestral tiene una visión más profunda de lo que es la vida y de lo que es la naturaleza, y de cuál conducta debe seguirse, que la persona remilgada, melindrosa, exigente, sofisticada y culta que vive en la ciudad. Dado que Rousseau siente todo eso, funda una tradición distinta de la del rebelde romántico, que entonces se difunde por toda Europa y de allí pasa a los Estados Unidos, y es el fundamento de ese célebre concepto llamado el modo norteamericano de vida, de acuerdo con el cual la persona sencilla de una sociedad posee un sentido más profundo de la realidad, una virtud más profunda y un mayor entendimiento de los valores morales que los profesores en sus universidades, que los políticos de las ciudades, que otras personas que de alguna manera se han desnaturalizado, que de alguna forma se han apartado de la corriente interna, que es, al mismo tiempo, la verdadera vida y la verdadera moral y sabiduría de hombres y de sociedades.

Ese es el tipo de impresión que Rousseau comunica cuando habla acerca de la naturaleza, y aunque se nos dice que hay al menos sesenta sentidos en que se empleaba la palabra *naturaleza* en el siglo XVIII, el uso que le da Rousseau es único. Llega más allá que nadie al identificar la naturaleza no sólo con la simplicidad, sino con un auténtico aborrecimiento de los valores artísticos o científicos elaborados, civilizados y refinados. Ni los artistas ni los hombres de ciencia deben guiar a la sociedad: por ello detesta tan agudamente a Helvétius y a los enciclopedistas. La sociedad debe ser guiada por el hombre que está en contacto con la verdad, y el hombre que está en contacto con la verdad es alguien que permite penetrar en su corazón a esta divina gracia, a la verdad que sólo la naturaleza posee. Esto sólo puede hacerse en el seno de la naturaleza, sólo si se vive la vida simple. Al principio, la vida simple en Rousseau no es más que una descripción de la clase de condiciones en que se puede encontrar la verdadera respuesta. Para quienes la anhelan, gradualmente se convierte en la verdad misma: se vuelve difícil distinguir, tanto en *Emile* como en *La Nouvelle Héloïse*, entre las condiciones necesarias para conocer las respuestas a las preguntas y las respuestas mismas. Para Rousseau, en última instancia, la respuesta reside en ser un cierto tipo de persona: en tener el propio corazón en el lugar debido. Poseer un cierto tipo de conocimiento: tal es la clave para resolver todos los problemas.

En teoría, Rousseau habla como cualquier otro *philosophe* del siglo XVIII y dice: “Debemos emplear nuestra razón”. Utiliza el razonamiento deductivo, a veces muy convincente, muy lúcido y sumamente bien expresado, para llegar a sus conclusiones. Pero en realidad lo que ocurre es que este razonamiento deductivo es como una

camisa de fuerza de la lógica, que él le pone a la visión interna, candente y casi lunática, y es esta extraordinaria combinación de la demencial visión interna con la fría y rigurosa camisa de fuerza de una especie de lógica calvinista lo que en realidad da a su prosa su poderoso encanto y su efecto hipnótico. Parece que estuviésemos leyendo un argumento lógico que distingue entre conceptos y saca conclusiones de una manera válida a partir de premisas, cuando todo el tiempo se nos está diciendo algo muy violento. Se nos está imponiendo una visión; alguien está tratando de dominarnos por medio de una visión de la vida muy coherente, aunque a menudo muy trastornada, para imponer un hechizo, no para discutir, pese a la forma fría y mesurada en que parece estarnos hablando.

La visión interna es la misteriosa suposición de la coincidencia de la autoridad con la libertad. La coincidencia misma se deriva del hecho de que, para hacer que los hombres sean libres y al mismo tiempo capaces de vivir juntos en sociedad, y de obedecer a la ley moral, lo que se necesita es que los hombres sólo deseen aquello que en realidad les ordena la ley moral. En pocas palabras, el problema es, poco más o menos, como sigue. Deseamos dar a la gente una libertad ilimitada porque de otra manera dejan de ser hombres; y sin embargo, al mismo tiempo deseamos que vivan de acuerdo con las reglas. Si podemos hacer que amen las reglas, entonces las desearán, no tanto porque las reglas son reglas sino porque las aman. Si nuestro problema es cómo un hombre debe ser libre y al mismo tiempo estar en cadenas, decimos: “¿Y si las cadenas no nos fueron impuestas? ¿Y si las cadenas no son algo con que él está sometido como por alguna fuerza externa? ¿Y si las cadenas son algo que él mismo elige porque tal elección es una expresión de su naturaleza, algo que genera dentro de él como un ideal interno? Si esto es lo que él desea más en el mundo, entonces las cadenas dejan de ser cadenas”. Un hombre que se encadena a sí mismo no está preso. Y así, dice Rousseau: “El hombre nace libre y, sin embargo, por doquier está en cadenas”^[30ct]. ¿Qué clase de cadenas? Si son las cadenas de la convención, si son las cadenas del tirano, si son las cadenas de otros que desean aprovecharlo para sus propios fines, entonces éstas son realmente cadenas, y hay que luchar y batallar y nada debe obstaculizar la gran batalla por la autoafirmación y la libertad individual. Pero si las cadenas son cadenas de nuestra propia creación, si las cadenas son simplemente las reglas que nosotros forjamos con nuestra propia razón interna, o por causa de la gracia que se vierte en nosotros cuando llevamos la vida sencilla, o por la voz de la conciencia o la voz de Dios o la voz de la naturaleza, a todas las cuales se refiere Rousseau como si fueran casi la misma cosa; si las cadenas son, simplemente, reglas, la obediencia a las cuales es la expresión más libre, más poderosa y más espontánea de nuestra propia naturaleza interna, entonces las cadenas ya no nos sujetan: ya que el dominio de sí mismo no es dominio. El dominio de sí mismo es la libertad. De este modo, Rousseau avanza gradualmente hacia la idea peculiar de que lo que se necesita son unos hombres que deseen estar conectados entre sí, del mismo modo en que el Estado, por la fuerza, los conecta.

Las cadenas originales son alguna forma de coerción que el tirano empleó para obligarnos a cumplir su voluntad, y esto es lo que los poetas tan perversamente han embellecido con sus guirnaldas. Es esto lo que los escritores enfermiza e inmoralmemente han tratado de disimular con los encomios con que han cubierto la simple fuerza, la simple autoridad. Pero lo que se necesita es algo muy distinto. Lo que se necesita —vuelvo a citar a Rousseau— es “la rendición de cada individuo con todos sus derechos a toda la comunidad”^[31ct]. Si nos rendimos a toda la comunidad, entonces, ¿cómo podemos no ser libres, pues quién nos está coaccionando? No X, no Y, no esta ni aquella institución: Es el Estado el que ejerce coerción sobre nosotros. Pero ¿qué es el Estado? El Estado es usted y otros como usted, todos en busca de su bien común. Para Rousseau sí existe un bien común, pues si no hubiera algo que es el bien común de toda la sociedad, que no entra en conflicto con los bienes individuales, entonces sería insensato preguntar: “¿Cómo debemos vivir? ¿Qué debemos hacer nosotros, un grupo de hombres juntos?”, y eso es patentemente absurdo.

Por tanto, Rousseau desarrolla el concepto de la voluntad general. Empieza con la noción inofensiva de un contrato, que después de todo es un asunto semicomercial, simplemente una especie de empresa en la que se entra voluntariamente, y a la postre revocable, un acto efectuado por seres humanos que se unen y convienen en hacer ciertas cosas que deben conducirlos a su felicidad común; pero sigue siendo un acuerdo de conveniencia que, si condujera al fracaso común, podrían abandonar. Así es como empieza; pero de la noción de un contrato social como un acto perfectamente voluntario de parte de individuos que siguen siendo individuos y que buscan cada uno su propio bien, Rousseau avanza gradualmente hacia la noción de la voluntad general como si fuese casi la voluntad personificada de una gran entidad suprapersonal, de algo llamado *el Estado*, que ha dejado de ser el aplastante Leviatán de Hobbes para ser algo más parecido a un equipo, algo como una Iglesia, una unidad en la diversidad, algo mayor que yo, algo en que yo entierro mi personalidad sólo para volver a encontrarla.

Llega un momento místico en que Rousseau pasa misteriosamente de la noción de un grupo de individuos en relaciones libres y voluntarias entre sí, cada uno de los cuales busca su propio bien, a la noción de sumisión a algo que es yo mismo que, sin embargo, es algo más grande que yo mismo: el todo, la comunidad. Los pasos por los que llega a esto son peculiares vale la pena examinarlos brevemente.

Me digo a mí mismo que hay ciertas cosas que deseo, y si se me impide tenerlas, entonces no soy libre y esto es lo peor que puede ocurrirme. Me digo entonces a mí mismo: “¿Qué es lo que deseo?” Sólo deseo la satisfacción de mi naturaleza. Si soy sabio y soy racional, bien informado, lúcido, entonces descubro en qué se encuentra esa satisfacción. La satisfacción auténtica de cualquier hombre no puede chocar con la satisfacción auténtica de cualquier otro hombre, pues si chocaran, la naturaleza no sería armoniosa y una verdad chocaría con otra, lo que es lógicamente imposible. Puedo descubrir que otros hombres están tratando de frustrar mis deseos. ¿Por qué lo

hacen? Si yo sé que tengo razón, si yo sé que lo que busco es el verdadero bien, entonces quienes se me oponen deben estar en el error acerca de qué es lo que ellos buscan. No cabe duda de que también ellos creen que están buscando el bien, afirman su propia libertad de obtenerlo, pero están buscando en donde no deben. Por consiguiente, tengo el derecho de impedirselo. ¿En virtud de qué tengo yo este derecho de impedirselo? No porque yo desee algo que ellos no deseen, no porque yo sea superior a ellos, no porque yo sea más fuerte que ellos, ni siquiera porque yo sea más sabio que ellos, pues ellos son seres humanos con almas inmortales y, por tanto, son mis iguales, y Rousseau cree apasionadamente en la igualdad. Porque si ellos supieran lo que en realidad desean, buscarían lo que yo busco. El hecho de que no busquen esto significa que ellos no lo saben *realmente*: y “verdaderamente” y “realmente” son, como tan a menudo ocurre, las palabras traidoras.

Lo que Rousseau desea expresar en realidad es que cada hombre es potencialmente bueno: nadie puede ser enteramente malo. Si los hombres permitieran que su bondad natural brotara de ellos, entonces sólo desearían lo que es justo; y el hecho de que no lo deseen significa simplemente que no comprenden su propia naturaleza. Pero, pese a todo, allí está la naturaleza. Según Rousseau, decir que un hombre desea lo que es malo, aunque potencialmente desee lo que es bueno, es como decir que hay una parte secreta de sí mismo que es su “verdadero” yo; que si él fuera *él mismo*, si fuera como debe ser, si fuera su verdadero yo, entonces buscaría el bien. De allí sólo falta dar un breve paso para decir que hay un sentido en que realmente busca este bien, pero no lo sabe. Ciertamente es que si le preguntamos qué es lo que desea, él podrá enunciar algún propósito maligno, pero el hombre auténtico que hay dentro de él, el alma inmortal, la que hablaría si permitiera a la naturaleza penetrar en su pecho, si él llevara el tipo debido de vida y se viese a sí mismo como en realidad es, su auténtico yo buscaría otra cosa.

Yo sé lo que busca el verdadero yo de cualquier hombre, pues debe buscar lo que busca mi propio yo, cada vez que sé que lo que ahora soy es mi propio y verdadero yo, y no mi otro e ilusorio yo. Es este concepto de los dos yos el que realmente funciona en el pensamiento de Rousseau. Cuando yo impido que un hombre busque fines malignos, aun cuando lo meta en la cárcel para impedir que cause daños a otros hombres buenos, aun si lo ejecuto como criminal abandonado, yo no hago esto por razones utilitarias, para dar la felicidad a otros; ni siquiera por razones de venganza, para castigarlo por el mal que ha hecho. Lo hago porque eso es lo que su propio yo interno, mejor y más real, habría hecho si solamente él le hubiese permitido hablar. Yo me erijo como autoridad no sólo sobre mis acciones, sino sobre las tuyas. Esto es lo que quiero decir con la famosa frase de Rousseau acerca del derecho de la sociedad de obligar a los hombres a ser libres^[32ct].

Obligar a un hombre a ser libre es obligarlo a comportarse de manera racional. Un hombre es libre cuando obtiene lo que desea; lo que en realidad desea es un fin racional. Si no desea un fin racional, entonces en realidad no desea; si no desea un fin

racional, lo que desea no es la auténtica libertad sino una falsa libertad. Yo lo obligo a hacer ciertas cosas que lo harán feliz. Quedará agradecido conmigo si alguna vez descubre cuál es su verdadero yo: tal es el meollo de esta célebre doctrina y no hay dictador en Occidente que en los años posteriores a Rousseau no se valiera de esta monstruosa paradoja para justificar su conducta. Los jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini y los comunistas: todos ellos emplean este mismo método de argumento, de decir que los hombres no saben lo que en realidad desean; y por tanto, al desearlo por éstos, al desearlo en nombre de ellos, estamos dándoles lo que en algún sentido oculto, sin saberlo ellos mismos, ellos “en realidad” desean. Cuando yo ejecuto al criminal, cuando someto a seres humanos a mi voluntad, aun cuando organizo yo inquisiciones, cuando torturo y mato a hombres, no sólo estoy haciendo algo que es bueno para ellos —aun cuando esto ya sea bastante dudoso—, estoy haciendo lo que ellos en realidad desean, aunque puedan negarlo mil veces. Si lo niegan, es porque no saben lo que son, lo que desean, cómo es el mundo. Por consiguiente, yo hablo por ellos, en su nombre. Esta es la doctrina central de Rousseau, y es una doctrina que conduce a la auténtica servidumbre, y por este camino, desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto. No hay ninguna razón por la que deban ofrecerse opciones y alternativas a los seres humanos, cuando sólo una alternativa es la alternativa buena. Ciertamente deben elegir, porque si no eligen entonces no son espontáneos, no son libres, no son seres humanos; pero si no eligen la alternativa debida, si eligen la errónea, es porque su verdadero yo no está en acción. No saben lo que es su verdadero yo, mientras que yo, que soy sabio, que soy racional, que soy el gran legislador benévolo, yo lo sé. Rousseau, quien tenía instintos democráticos, no se inclinó tanto hacia los legisladores individuales sino hacia las asambleas, asambleas que, sin embargo, sólo tenían razón en la medida en que resolvían hacer aquello que auténticamente deseaba la razón que había dentro de todos los miembros de la asamblea, su verdadero yo.

Y en virtud de esta doctrina, Rousseau vive como pensador político. La doctrina causó, a la vez, bien y mal. Bien en el sentido de que subrayó el hecho de que sin libertad, sin espontaneidad, no vale la pena tener ninguna sociedad, que una sociedad como la concebida por los utilitarios del siglo XVIII, en que unos cuantos expertos organizaban la vida de manera impecable y sin fricciones, con objeto de dotar al mayor número de personas con tanta felicidad como fuera posible, resulta repulsiva al ser humano, que prefiere la libertad bárbara, desordenada y espontánea, siempre que sea él quien esté actuando; prefiere esto incluso sobre el máximo de felicidad si éste resulta de haber sido introducido en un sistema artificial, no por su propia voluntad sino por la voluntad de algún especialista superior, algún administrador, algún organizador de la sociedad siguiendo una pauta fija.

El mal que hizo Rousseau consistió en lanzar la mitología del verdadero yo, en nombre del cual se me permite coaccionar a la gente. No cabe duda de que todos los inquisidores y todos los grandes establecimientos religiosos intentaron justificar sus

actos de coerción, que después pudieron haber parecido, al menos a algunos, crueles e injustos; pero al menos invocaron sanciones sobrenaturales. Al menos invocaron sanciones que la razón no estaba autorizada a cuestionar. Pero Rousseau creyó que todo podía descubrirlo simplemente la razón humana dejada en libertad, por la simple observación no obstaculizada de la naturaleza, de la verdadera naturaleza tridimensional, de la naturaleza simplemente en el sentido de objetos en el espacio: seres humanos, animales y objetos inanimados. Sin la ayuda de una autoridad sobrenatural, Rousseau, por consiguiente, tuvo que recurrir a la monstruosa paradoja por la cual la libertad se convierte en una especie de esclavitud, por la cual desear algo no es desearlo en absoluto a menos que se le desee de una manera especial, de modo que se pueda decir a un hombre: “Tú puedes creer que eres libre, tú puedes creer que eres feliz, tú puedes creer que deseas esto o aquello, pero yo sé mejor lo que eres, lo que deseas, lo que te liberará”, etcétera. Ésta es la siniestra paradoja según la cual un hombre, al perder su libertad política y al perder su libertad económica, queda liberado en algún sentido superior, más profundo, más racional y más natural, que sólo conoce el dictador o sólo el Estado, sólo la asamblea, sólo la autoridad suprema, de modo que la libertad más libre de obstáculos coincide con la autoridad más rigurosa y esclavizante.

De esta gran perversión, Rousseau es más responsable que ningún pensador que jamás haya vivido. No es necesario explayarnos sobre sus consecuencias en los siglos XIX y XX: aún siguen con nosotros. En ese sentido, no es paradójico, en absoluto, decir que Rousseau, quien afirma haber sido el más apasionado y ardiente adorador de la libertad humana, que trató de suprimir todos los grilletes, los frenos de la educación, del refinamiento, de la cultura, de la convención, de la ciencia, del arte, de cualquier cosa, porque todo esto de algún modo lo restringía, todas estas cosas de alguna manera violaban su libertad natural como hombre... Rousseau, pese a todo esto, fue uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno.

FICHTE

MÁS QUE NINGÚN OTRO PENSADOR alemán, Johann Gottlieb Fichte me parece responsable de haber lanzado una idea de la libertad que está en marcado contraste y desacuerdo con el concepto de libertad normalmente sostenido por los pensadores occidentales —es decir, principalmente ingleses, franceses y norteamericanos— a finales del siglo XVIII y durante el XIX.

Suponga el lector que va viajando por Europa en algún momento, entre los años 1800 y 1820. Habría descubierto, para su sorpresa, que aunque la palabra *libertad* estaba en todos los labios, de Oriente a Occidente —aunque, a decir verdad, los alemanes y los austriacos hablaban de ella con mayor pasión y elocuencia que los franceses y los ingleses—, el sentido dado a ese término difería marcadamente entre las dos partes de Europa. Tenía un significado muy distinto en Alemania del que parecía tener para los pensadores de la gran tradición anglo-francesa.

¿Hemos de preguntarnos lo que significaba “libertad” para los principales escritores políticos de Occidente en ese entonces, digamos para Condorcet, para Tom Paine, para Benjamin Constant: tres pensadores representativos que se apasionaron por el tema, y escritores cuyas ideas ejercieron una influencia muy considerable sobre sus contemporáneos y sobre la posteridad? Permítaseme citar un pasaje típico de Constant, liberal muy moderado y sensato cuyos escritos políticos pertenecen a los comienzos del siglo XIX y quien habló en nombre de un numeroso cuerpo de demócratas liberales de su época. En una conferencia pronunciada en 1819, en que compara la que él llama la noción moderna de libertad con la antigua, pregunta lo que sus contemporáneos quieren decir con “libertad”. Ésta es su definición:

Es el derecho del individuo a someterse sólo a la ley, su derecho a no ser arrestado ni detenido ni muerto ni maltratado en forma alguna a resultas de la voluntad arbitraria de una o varias personas. Es el derecho de cada hombre de expresar su opinión, de elegir su oficio y de ejercerlo, de disponer de su propiedad, aun de darle mal uso si así lo desea; de ir y venir sin requerir autorización para hacerlo, y sin tener que explicar sus razones o motivos. Es el derecho de cada quien a asociarse con otros, sea para hablar de sus propios intereses o para profesar su religión, si así lo desea, con sus asociados, o simplemente para pasar sus días y sus horas de cualquier manera, de acuerdo con su inclinación o su fantasía. Por último, es el derecho de cada quien a influir sobre la conducta del gobierno, ya sea nombrando a algunos o a todos los servidores públicos, o por medio de representaciones, peticiones, demandas, que las autoridades estarán más o menos obligadas a tomar en consideración.^[33ct]

Pero Constant añade que en el mundo antiguo no era así; aunque allí en cierto sentido el individuo era soberano en los asuntos públicos, estaba mucho más restringido y controlado en su vida privada; mientras que en los Estados modernos, incluso en los Estados democráticos, el individuo parecía relativamente incapaz de influir sobre las decisiones de las autoridades políticas y luchaba precisamente por este derecho.

Éste es un buen ejemplo de lo que la palabra “libertad” significaba para sus defensores moderados a comienzos del siglo XIX. Pero ya verán ustedes que esto era muy distinto en la Alemania del mismo periodo.

Fichte no dejaba de decir que la libertad era el único tema que en realidad le preocupaba: “Mi sistema, de principio a fin, es simplemente un análisis del concepto de libertad... ningún otro ingrediente entra en él”^[34ct]. Luego advierte al lector —y le advierte muy claramente—, insistiendo en que su doctrina es muy oscura y que los hombres ordinarios no comprenderán su lenguaje; que se necesita un acto especial de transformación o conversión o iluminación antes de poder comprender bien el significado más profundo de su inspirada locución.

Para los hombres [declara Fichte] de educación ordinaria, nuestra teoría filosófica deberá ser absolutamente ininteligible, pues el objeto de que habla no existe para ellos; no poseen esa facultad especial para la cual, y sólo para la cual, tiene existencia este objeto. Es como si alguien estuviese hablando a ciegos de nacimiento; a hombres que sólo por el tacto conocen las cosas y sus relaciones, y se les hablara acerca de los colores y las relaciones de colores.^[35ct]

La razón de que esto sea ininteligible a los hombres ordinarios es que no están dotados de esa facultad especial, profundamente metafísica, de percibir tan inapreciables verdades, que sólo están abiertas ante unos cuantos en cada generación. Fichte se considera uno de estos elegidos. Si capta la esencia de la libertad, ello se debe a esta penetración especial en la naturaleza del universo. Permítaseme explicar esto un poco más.

La preocupación principal de muchos pensadores de la Europa occidental era preservar la libertad del individuo contra la intrusión de otros individuos. Lo que ellos querían decir con libertad era no interferencia: un concepto fundamentalmente negativo. Tratada de esta manera, es el tema de la gran tesis clásica: el ensayo de John Stuart Mill sobre la libertad, que hasta hoy sigue siendo la defensa más elocuente, más sincera y más convincente jamás expresada de la libertad individual.

Esto es lo que la libertad significaba para Condorcet. Esto es lo que significaba para la mayoría de esos rebeldes franceses que levantaron los estandartes revolucionarios para liberar al individuo, y que enviaron sus ejércitos por toda Europa para liberar a otras naciones. La suposición es que cada persona tiene ciertos gustos., ciertos deseos, ciertas inclinaciones y quiere llevar su vida de cierta manera. Sin duda, no se le puede permitir hacer esto por completo, porque si lo hace, afectará demasiado los deseos similares de los demás. Pero hay que crear un cierto vacío a su alrededor, un cierto espacio en el cual se le permitirá realizar los que podríamos llamar sus deseos razonables. No debemos criticar estos deseos. Los fines de cada hombre son los suyos propios; la función del Estado es impedir las colisiones, actuar como una especie de policía de tránsito y velador nocturno, como desdeñosamente observó el socialista alemán Lassalle más avanzado el siglo; simplemente velar porque las personas no choquen demasiado en la búsqueda de esos deseos personales

acerca de los cuales ellos mismos son las autoridades últimas. Libertad significa no intrusión; por tanto, libertad significa no intrusión de una persona en la vida de otra.

Rousseau expresó esto muy claramente cuando dijo: “La naturaleza de las cosas no nos perturba, sino sólo la mala voluntad”^[36ct]. Esclavitud significa ser esclavo de una persona, no de la naturaleza de las cosas. Desde luego, nosotros empleamos el término “libertad” también en varios sentidos metafóricos. Hablamos de gente que no sólo es literalmente esclava, en el sentido en que el Tío Tom era esclavo de Simón Legree en la novela *La cabaña del Tío Tom*, sino también en el sentido en que se dice que un hombre es esclavo de sus pasiones, esclavo de la botella, esclavo de esta, aquella u otra obsesión. Este sentido de ser esclavo, aunque muy difundido, sin embargo es una metáfora; claro que hay un sentido más literal y concreto en que, si un hombre es atado a un árbol o metido en prisión, mediante ninguna posible perversión del lenguaje podremos decir que es libre; mientras que un hombre que simplemente sufre otros tipos de incapacidad no suele ser descrito como *esclavo*. Hay toda clase de cosas que yo puedo ser incapaz de hacer, pero esto no me convierte en esclavo. No puedo volar por los cielos con alas, no puedo juntar más de cinco millones, no puedo comprender las obras de Hegel. Hay toda clase de cosas que digo que no puedo hacer. Pero por el hecho de que no puedo comprender las obras de Hegel y por el hecho de que no puedo volar por los aires más que a cierta velocidad, no me describo como esclavo. Ser esclavo no es lo mismo que ser incapaz de hacer algo; ser esclavo es verse *impedido* de hacer algo, no por la naturaleza de las cosas, sino por otras personas. Incluso la esclavitud económica, tan a menudo mencionada en los escritos socialistas, simplemente significa que resulta inútil ofrecer derechos a personas que no pueden valerse de ellos; inútil dar al que no tiene un centavo y se está muriendo de hambre el derecho de adquirir alimentos y ropas para los cuales no tiene dinero. Esto suele expresarse diciendo que la libertad política es inútil sin la libertad económica; pero la suposición en que esto se basa es que no pueden comprar estas cosas, no por causa de alguna incapacidad natural, así como un inválido no puede recorrer una larga distancia porque es inválido, sino porque otras personas se lo están impidiendo. Mientras no surja esta idea de impedimento por personas, no se plantea la noción de libertad. Libertad es ser libre de toda intervención, de la intromisión de otras personas. Cuando se entrometen accidentalmente, la falta de libertad se debe a mala fortuna o mala administración. Cuando lo hacen deliberadamente, se le llama opresión.

Todo esto puede ser válido para los pensadores del Occidente, donde el problema principal era poner fin a lo que se consideraba las reglas arbitrarias de ciertos individuos autodeclarados autoridades sobre la gran mayoría. Pero también existe otra noción de libertad, que floreció entre los alemanes, y a ella vamos ahora a volver nuestra atención.

Es evidente que los alemanes no se preocupaban tanto por la mala voluntad —en que tanto hincapié hace Rousseau— como por la naturaleza de las cosas, que según

Rousseau no tenía nada que ver. A ellos, la libertad les parecía que significaba libertad de las férreas necesidades del universo: no tanto de personas malvadas o insensatas, o de una mala administración social, cuanto de las leyes rigurosas del mundo exterior.

Hasta cierto punto, esto se debió al estado político de los alemanes en el siglo XVIII. Durante este periodo, los alemanes estaban sufriendo por la aterradora humillación que les infligieron las victorias de Richelieu y Luis XIV de Francia en el siglo XVII, y por divisiones políticas, impotencia económica y el oscurantismo y atraso general del ciudadano común alemán en el siglo que siguió a la Guerra de los Treinta Años. Otro factor de auténtica importancia fue el hecho de que el alemán dependiera en absoluto de la voluntad arbitraria del Príncipe, lo que le daba una sensación de ser un ciudadano del universo más humilde que el triunfante francés o que el libre y orgulloso inglés.

Para semejante hombre, ¿qué significa ser libre? Si se está viviendo en circunstancias lamentables, lo primero que brota en la conciencia es que hay muy pocas cosas que se *pueden* hacer. O bien no se tienen los materiales, o bien el gobernante es injusto, brutal o estúpido. O hay demasiados infortunios naturales que llueven sobre el hombre. O en alguna forma se está siendo acorralado: el hombre se encuentra en situaciones en que es muy reducido el número de cosas que puede hacer. El pensamiento de libertad se vuelve, al punto, algo que en la práctica es irrealizable y que, como ideal, es profunda y apasionadamente deseable.

La reacción a esa situación, que a menudo ocurre en la historia de la humanidad, consistió en decir: “Si no puedo conseguir lo que deseo, entonces tal vez privándome del deseo mismo haré más feliz mi vida. Evidentemente no seré feliz si me empeño en conseguir lo que personas poderosas o circunstancias adversas no me permitirán tener. Pero si acaso logro sofocar dentro de mí el afán de obtener estas cosas, conseguiré esa calma y esa serenidad que son un sustituto tan bueno de conseguir las cosas como el mejor que pueda encontrarse en este valle de lágrimas”.

Ésta fue la mentalidad que, cuando entró en decadencia la ciudad-Estado griega, sostuvieron los estoicos y los epicúreos.

Ésta fue la mentalidad con que, en el siglo I d. C., los estoicos romanos de ese periodo, y también los primeros cristianos, predicaron sus grandes sermones. Ésta es de hecho una verdad que se volvió particularmente vivida para los alemanes del siglo XVIII. Hay muchas cosas que yo deseo, pero las circunstancias no me permitirán poseerlas. Bueno, entonces debo defenderme contra este universo exterior, de alguna manera debo reducir el área que es vulnerable a esas adversidades. En lugar de tratar de lanzarme hacia adelante y obtener cosas que no puedo conseguir, sólo para ser derrotado y destruido en el proceso, debo hacer una retirada estratégica. Debo irme a un lugar donde no puedan alcanzarme ni el tirano ni el infortunio. Si no me expongo demasiado, y no expongo una superficie demasiado grande a estos factores adversos, tal vez estaré a salvo.

Esto es psicológicamente (y de hecho, sociológicamente) responsable en parte por la doctrina de la inexpugnable vida interior. Trato de retraerme a mi mundo privado. Me digo a mí mismo: “El tirano quiere privarme de toda oportunidad de avance, el tirano desea destruir mi sustancia misma; muy bien, que así lo haga; estas cosas no importan. Lo que pueda tener, que lo tenga; yo apartaré estas cosas de mí mismo, pues no tienen valor para mí. Si no deseo conservarlas, no las echaré de menos si me las arrancan”. Tal es una curiosa retirada estratégica hacia una ciudadela interna. Me digo a mí mismo: “Si conservo mi propio espíritu, mi serenidad interior, si me reduzco a mis propios pensamientos internos, si cultivo unos ideales internos, el tirano no podrá alcanzar ese ámbito. Si mi cuerpo está expuesto a su poder, que sea suyo; si mi riqueza es algo que él puede confiscarme, que lo haga. Yo me concentraré en lo que está fuera de su alcance: mi espíritu interno, mi yo interno”. Ésta es la causa del resurgimiento de la doctrina (que tiene profundas raíces tanto en el cristianismo como en el judaísmo) de los dos yos: el alma espiritual, interna, inmaterial y eterna; y el yo empírico, exterior, físico y material, que es víctima de todo infortunio, que está sometido a las leyes férreas del mundo material de las que nadie puede escapar.

Para los científicos naturalistas de los siglos XVII y XVIII, y también para algunos de los *philosophes* del siglo XVIII (según los cuales el hombre no es más que una colección de moléculas, como cualquier otro objeto de la naturaleza, y está sometido a las leyes inalterables que rigen tales moléculas), es locura protestar contra la naturaleza, pues no podemos modificar las leyes materiales del universo, su física, por muy opresiva que podamos encontrarla. Y no hay remedio.

Así, pues, hay dos enemigos de los que yo debo escapar. Uno son las leyes materiales inexorables que gobiernan la materia, y el otro es la arbitraria mala voluntad de hombres perversos, los caprichos de la fortuna y unas circunstancias adversas. Me libro de ellos mediante lo que me gustaría describir como una forma muy sublime, muy grandiosa de la doctrina de las uvas agrias. Digo que si no puedo conseguir estas cosas, entonces no las deseo. Si logro sofocar el deseo en mí mismo, el no satisfacerlo no me irritará. En suma, es una doctrina según la cual un deseo satisfecho y un deseo sofocado llegan a ser casi lo mismo. Pero esto entraña diversas paradojas. ¿Es más feliz un hombre si tiene cuarenta deseos de los cuales sólo satisface diez, o si sólo tiene dos deseos y satisface ambos? Si la libertad significa hacer lo que deseo, ¿no es más feliz —y más libre— un hombre que desea menos y por tanto tiene menos qué hacer, que un hombre que desea más y puede hacer menos de lo que desea?

Una vez más, fue Rousseau quien dijo que es verdaderamente libre el hombre “que desea lo que es capaz de hacer, y hace lo que desea”^[37ct]. Si yo deseo poco, es correspondiente menor el área en que puedo quedar frustrado. Si se lleva a su límite esta idea, conduce a conclusiones casi suicidas; literalmente, a conclusiones suicidas. Me duele una pierna. Hay dos maneras de curarla: una de ellas es aplicarle medicina, pero la otra es cortármela. El tirano me oprime. Hay dos maneras de resistirlo: matar

al tirano, o hacerme insensible a sus golpes, no pensar en él, entregarle todo lo que pida, perder todo deseo de conservar algo de lo que, en un momento de la más terrible aberración, desee despojarme. Esta es en esencia la doctrina del yo interno como algo que no está expuesto a ningún posible ataque o invasión del ego exterior: un ego que ya no me importa y que en realidad puedo arrojar a un espacio gobernado por las leyes de la física y verdadero juguete de la perversidad o del ciego azar.

En el caso de Kant, esto condujo a consecuencias muy importantes que ejercieron una profunda influencia sobre Fichte y sobre todos los filósofos románticos alemanes y, por tanto, sobre la conciencia europea en general. Entre ellas se encuentra la doctrina de que lo único valioso que hay en todo el universo es un cierto estado de este auténtico yo espiritual interno. La felicidad es algo que puedo conseguir o no: está fuera de mi alcance. Depende de excesivas circunstancias materiales. Por consiguiente, decir que la meta humana es la felicidad consiste en condenar al hombre a perpetua frustración y destrucción de sí mismo. El ideal auténtico no puede basarse en algo que depende de circunstancias externas; debe depender de un ideal interno y de vivir a la altura de este mismo ideal; de cumplir con algo que mi verdadero yo me ordena hacer. El ideal auténtico consiste en obedecer las leyes de la moral. Si las leyes son emitidas por alguna fuerza externa, entonces no soy libre, luego soy esclavo. Pero si yo me ordeno a mí mismo hacer estas cosas, entonces, como ya lo había dicho Rousseau, dejo de ser esclavo, pues me controlo a mí mismo; soy el autor de mi propia conducta, y eso es libertad. La profunda idea de Kant es que lo que importa, lo único que es de valor supremo para nosotros (y por valor queremos decir un fin que buscamos por el fin mismo, no como medio para alcanzar otra cosa), la meta que por sí sola lo justifica todo y no necesita a su vez ninguna justificación, aquélla por la cual hacemos lo que hacemos y nos abstenemos de lo que nos abstenemos, aquélla por la cual actuamos como actuamos y, en caso necesario, morimos... ese principio sagrado, último, que gobierna nuestra conducta, nos es ordenado por nosotros mismos. Por eso somos libres. Por consiguiente, dice Kant, el objeto más sagrado del universo, lo único que es enteramente bueno es la buena voluntad, es decir, el yo libre, moral y espiritual que hay dentro del cuerpo.

Es lo único sagrado, pues ¿qué otra cosa podría ser sagrada, que otra cosa podría ser valiosa? Yo hago lo que hago para cumplir con la ley que me impongo a mí mismo. Los utilitarios dicen que el propósito debido de la acción es hacer felices a tantos como sea posible, y desde luego, si tal es la meta, entonces puede ser posible sacrificar seres humanos, incluso seres humanos inocentes, para alcanzar la felicidad de los demás. Otros dicen que debo hacer lo que ha ordenado un texto sagrado, o una religión, o Dios, o hacer lo que me han ordenado hacer los reyes, o lo que me encuentro deseando, o aquello que me permita, que haga posible mi sistema moral (heredado o adquirido sin cuestionarlo).

Para Kant, ésta es una especie de blasfemia. Según él, lo único finalmente valioso en el universo es el ser humano en lo individual. Decir de una cosa que es valiosa

equivale a decir que es un ideal de un ser humano, algo que un ser humano —como ser racional, añade— se ordena hacer a sí mismo. ¿A qué podría sacrificarse un ser humano? Sólo a algo que sea superior al ser humano, más autorizado, más valioso que él. Pero nada puede ser más valioso que el principio en el que cree un ser humano, pues decir de una cosa que es valiosa equivale a decir que o bien es un medio hacia o es idéntico a algo que alguien busca por el objeto mismo, lo desea por él mismo, lo desea como ser racional.

Kant habló extensamente sobre la importancia de subrayar el elemento de racionalidad (aunque lo que quiere decir con ello siempre ha distado mucho de ser claro, al menos para algunos de sus estudiosos) y creyó que, por tanto, todos los hombres racionales necesariamente desearían el mismo tipo general de conducta. No preguntaré si en esto tuvo razón o no: eso nos llevaría demasiado lejos. Lo que debemos recordar de esta doctrina es que si afirmamos que algo es valioso, esto equivale a decir que es un ideal para el yo interno en que nadie se debe inmiscuir, no se le debe atacar ni esclavizar ni explotar por alguna fuerza externa. De allí la apasionada defensa que hace Kant del individuo como individuo. Lo único que para él es definitivamente erróneo, como lo fue para Rousseau (aunque Kant se muestra mucho más explícito y violento sobre el tema), es privar a un ser humano de la posibilidad de elegir. Lo único que es un pecado último es degradar o humillar a otro ser humano, tratar a otro ser humano como si no fuese el autor de valores, pues todo lo valioso que hay en el universo es lo que la gente honra por la cosa misma. Engañar a alguien, esclavizarlo, emplear a otro ser humano como medio para alcanzar mis propios fines: equivale a decir que los fines de este otro ser humano no son tan racionales y tan sagrados como los míos; y esto es falso, porque decir de una cosa que es valiosa, consiste en decir que es un fin, el fin de cualquier ser humano racional. De allí surge esta doctrina apasionada, según la cual yo debo respetar a otros seres humanos, los únicos entes en el universo a quienes yo debo respeto absoluto porque son los únicos seres que crean valores, que cumplen con valores, los únicos seres cuyas actividades son aquello por lo cual todo lo demás es digno de hacerse, por lo cual la vida es digna de ser vivida o, de ser necesario, digna de ser sacrificada.

De aquí se sigue, además, que la moral y las reglas morales no son algo que yo pueda descubrir como puedo descubrir estados fácticos de cosas. Todo el siglo XVIII —y no sólo el siglo XVIII, sino casi toda la historia de la filosofía, con excepción de la teología de los judíos y los cristianos— insiste en que a las preguntas morales se les puede responder del modo en que se puede responder a otras cuestiones fácticas. En realidad, he tratado de explicar antes cómo Helvétius y todos sus amigos predicaron precisamente esto. Para Kant esto no es enteramente cierto, y para sus sucesores se vuelve cada vez más incierto.

Para saber qué debo hacer, debo escuchar la voz interna. La voz emite órdenes, mandatos; predica ideales según los cuales debo vivir. Ordenar, mandar, decirme qué hacer, emitir lo que Kant llamó el imperativo categórico, no equivale a decir que algo

es lo que debe ser. De nada sirve buscar metas morales en el mundo exterior. Las metas morales no son cosas; las metas morales no son estados de cosas como un árbol que crece; no son hechos como el hecho de que Julio César cruzara el Rubicón. Son órdenes o mandatos, y los mandatos no son verdaderos o falsos, no son algo que pueda descubrirse mediante la observación. Los mandatos pueden ser justos o injustos, pueden ser profundos o superficiales, pueden ser malvados o virtuosos, pueden ser inteligibles o ininteligibles, pero no *describen* algo. Ordenan, mandan y estimulan.

Este es un momento muy importante en la historia de la conciencia europea. La moral no se ve como una colección de hechos que puedan ser descubiertos por facultades especiales para descubrir hechos morales, como lo habían creído muchos filósofos, desde Platón hasta nuestros días; antes bien, la moral es algo que se ordena y, por tanto, no puede ser descubierta. Se le inventa, no se le descubre, se le hace, no se le encuentra. En este aspecto, se vuelve algo similar a la creación artística. Kant, quien habla de reglas objetivas y universales en cierto sentido descubiertas por el recto uso de la razón, ciertamente no extrae esa conclusión casi estética, pero nos hace avanzar hacia ella. Cree en normas racionales universales que son válidas para todos los hombres, pero su tesis —el lenguaje de las voces internas— puede señalar otra cosa. Para cuando llegamos a los románticos alemanes del cambio de siglo, esto se vuelve más explícito. Cuando el artista crea una obra de arte, ¿qué es lo que hace? Obedece a cierta clase de impulso interno, se expresa a sí mismo. Crea algo como respuesta a una exigencia interna, se proyecta, por encima de todo hace algo, actúa en cierto modo, se comporta de cierta manera, hace algo. No aprende ni descubre, deduce, calcula o piensa.

En el caso de pensadores anteriores, podríamos decir que descubrir que algunas cosas son ciertas (por ejemplo: que la felicidad es la verdadera meta del hombre, o que la felicidad no es una meta digna del hombre, que la vida es de carácter material o de carácter espiritual, o cualquier cosa que sea) era algo que se lograba de una manera análoga a aquélla en que Newton descubrió las leyes físicas a las que obedece el universo. Pero cuando un artista crea algo, ¿está descubriendo? ¿Dónde estaba la canción antes de ser cantada? ¿Dónde estaba la canción antes de ser compuesta? La canción es cantar la canción o componer la canción. ¿Dónde estaba el cuadro antes de ser pintado? Especialmente si el cuadro es no representativo, como la música es no representativa, ¿dónde está la imagen que el artista tenía de su creación antes de crearla? El acto del artista es una especie de actividad continua, es hacer algo, y la justificación de ello es que lo hizo obedeciendo a algún impulso interno. Esta obediencia al impulso interno es la realización de un ideal, aquello por lo cual el artista vive, aquello a lo cual se dedica y considera su misión y su vocación.

Es importante recordar que, aun cuando Kant no sacó esta conclusión, sí echó los cimientos de tal creencia con respecto a la ética. Tiene dos elementos centrales. El primero es que la moral es una *actividad*. Los enciclopedistas franceses y las grandes

figuras de la Ilustración alemana sostuvieron que primero descubrimos la verdad en tales cosas y luego aplicamos efectivamente nuestro conocimiento. Pero de acuerdo con esta nueva visión, la moral no es primero teoría y luego práctica, sino, en sí misma, una especie de actividad. El segundo elemento es que esto es lo que significa autonomía humana. Autonomía humana, independencia humana, significa que no se es víctima de alguna fuerza, la cual no podemos controlar. Ya he citado la frase de Rousseau donde señala: “La naturaleza de las cosas no nos irrita, sólo la mala voluntad lo hace”. Pero estos hombres temen a la fuerza de las cosas aún más que a la fuerza de las personas. La heteronomía, que es lo opuesto a la autonomía, significa que yo no soy independiente. Y no soy independiente porque me abruman las pasiones, me abruman deseos o temores o esperanzas, las cuales me obligan a hacer varias cosas que, en cierto sentido más profundo, yo no deseo hacer, y después lamento haber hecho, de las que me arrepiento, de las cuales digo que, si yo estuviese en posesión de todas mis facultades, si yo fuese realmente yo, no estaría haciendo. La heteronomía significa que en cierto sentido se está sometido, se es esclavo de factores sobre los que no se tiene ningún dominio. La autonomía es lo contrario. La autonomía significa que se actúa como se actúa porque ésa es nuestra voluntad; *tú* estás actuando... actuando, no siendo actuado por otros.

Este “tú” que está actuando no es, desde luego, el cuerpo, el cual es presa de toda enfermedad física posible y de toda ley física posible; es algo distinto, lo cual se mueve en una región libre. Autonomía significa el logrado alejamiento de cualquier región en donde operan fuerzas hostiles o fuerzas ciegas, o fuerzas de las que, en todo caso, no soy responsable, como las leyes físicas o el capricho de un tirano. La autonomía, la libertad verdadera, consiste en darme órdenes a mí mismo que yo, siendo libre de hacer lo que quiera, obedezco. Libertad es obediencia a órdenes autoimpuestas. Este es el concepto de libertad moral, según Rousseau y también según Kant. Cada ser humano es esa fuente de valor, y por esta razón debe ser venerado por todos los demás seres humanos. Por ello queda prohibido desnaturalizar a seres humanos, “meterse” con ellos, darles forma, alterarlos, hacerles cosas en nombre de principios que son objetivos (es decir, exteriores, válidos independientemente de las voluntades humanas), así como Helvétius deseaba hacerles cosas en nombre de la felicidad. Por ello, todo lo que cuenta es el *motivo*. No soy responsable de la ejecución del plan, ya que esto es algo en que intervienen leyes físicas. No puedo ser responsable de hacer algo que no puedo dominar. “Deber” implica “poder”: si tú no puedes hacer algo, no se te puede decir que debes hacerlo. Por consiguiente, si yo tengo deberes, si hay una moral, si hay fines, si hay ciertas cosas las cuales debo hacer, y otras que debo evitar, deben estar en alguna región, la cual debe estar completamente libre de toda intervención exterior. Por ello, no puede ser mi deber buscar la felicidad, pues la felicidad está fuera de mi dominio. Mi deber sólo puede ser aquello que puedo controlar por completo, no el logro, sino el intento: el ponerme a hacer lo que considero justo. Sólo soy libre en la fortaleza de mi propio

yo interno.

De esta idea surgieron ciertas consecuencias que tuvieron considerables efectos políticos. El efecto primero e inmediato fue una especie de quietismo. Si todo lo que un hombre debe estar promoviendo es su propia protección moral interna, si lo único que cuenta es el motivo, si todo aquello de lo que un hombre puede ser responsable es su propia integridad personal, que sea honrado, que sea sincero que, en todo caso, no engañe, entonces, ocurra lo que ocurra al mundo exterior —la esfera económica y política, la región de los cuerpos materiales en el espacio, en que pueden intervenir factores externos, sean físicos o no— todo eso debe estar fuera del ámbito de la actividad moral propiamente dicha. Esto es, en realidad, lo que piensa Fichte en su primer periodo.^[1]

Fichte sostuvo que el individuo debía ser absolutamente libre. “Soy, por entero, mi propia creación”^[38ct], dice, y “no acepto la ley de lo que la naturaleza me ofrece porque deba creerlo, lo creo porque así lo quiero.”^{[2][39ct*]} Dice que lo importante no es *das Gegebene* (lo que es dado) sino *das Aufgegebene* (que me han impuesto a mí, que es mi deber, que es ordenado, aquello que forma parte de mi misión). Fichte declara que esta ley no procede del ámbito de los hechos, sino de nuestro propio yo, de la forma pura y original del yo, la cual, dice, es la creación, la formación, la determinación de cosas en el mundo exterior de acuerdo con mis ideas y mis metas, pues sólo entonces es cuando yo soy su amo, cuando deben servirme a mí.^[40ct*] De allí brota el concepto romántico de que lo más importante en el mundo es la integridad, la dedicación.

Esta es una idea tan importante que deseo explayarme un poco al respecto. En todas las edades anteriores del hombre —al menos desde Platón— la persona que era admirada, la persona altamente considerada era el sabio. El sabio era un hombre que sabía cómo vivir. Algunos pensaban que el sabio estaba en contacto con Dios, y que Dios le decía qué debía hacer y cuál era la verdad. Algunos pensaban que el sabio era alguien que vivía en un laboratorio —Paracelso o el doctor Fausto— o bien alguien que descubriría estas cosas por medios distintos de la investigación empírica, por una especie de captación intuitiva, por una visión especial. La moral era como otras formas de conocimiento, un proceso de descubrir ciertas verdades; y lo más importante a lo que debía tenderse era a encontrarse en posición de conocerlas. Si no se les podía percibir por sí mismo, se consultaba a un especialista. Y ser especialista era algo admirado. El profeta, el vidente, el científico, el filósofo o cualquiera que fuese era la persona a quien había que admirar, porque era la que sabía cómo hacer las cosas, porque sabía cómo era el universo. El químico podía ser capaz, un día, de cambiar metales bajos en oro o descubrir el elixir de la vida. El experto político era alguien que sabía cómo gobernar porque comprendía la psicología y la fisiología de la naturaleza humana y de la sociedad, y sabía lo bastante acerca de la constitución general del universo, era capaz de adaptar a ella sus habilidades. La persona a quien se admiraba y consideraba era el hombre que hacía bien las cosas, que podía

descubrir la respuesta atinada, que sabía.

Habrán casos en que sea necesario no sólo vivir con objeto de alcanzar estas metas que deseamos, a la luz del conocimiento que tenemos, sino también morir por ellas. Los mártires cristianos murieron; pero por lo que murieron fue por la verdad. Murieron porque desearon —mediante su ejemplo y su testimonio— atestiguar esas verdades, ese conocimiento, esa sabiduría que les habían legado ellos o a personas en quienes confiaban. Pero el simple acto del propio sacrificio, el simple acto de morir por una convicción, el simple acto de inmolarsé a sí mismo por algún ideal interno porque es nuestro ideal y no el de nadie más... eso, hasta entonces, no era admirado. Si un musulmán era valeroso y moría por su fe, no se escupía sobre su cadáver, no se hacía mofa de él. Se admiraban su valor y su resolución. Se consideraba la mayor lástima que un hombre tan valiente, y acaso tan bueno por naturaleza, hubiese muerto por tan absurdo conjunto de creencias. Pero no se le admiraba por su dedicación a esas creencias.

Para cuando llegamos a comienzos del siglo XIX, todo esto ha cambiado. Encontramos que lo admirado es el *idealismo* como tal. Pero ¿qué quiere decir idealismo? Un idealista es una persona que se despoja de todo lo que puede atraer a naturalezas más bajas —riquezas, poder, éxito, popularidad— con objeto de servir a su ideal interior, con objeto de crear lo que le dicta su yo interno. Este es el héroe ideal de los románticos alemanes y de sus discípulos, Carlyle, Michelet y, en su juventud, los radicales rusos. La gran figura artística del siglo XIX, que dejó su huella profunda en la imaginación de Europa, fue Beethoven. Se visualiza a Beethoven como un hombre solo en una buhardilla, pobre, desaliñado, olvidado, rudo, feo. Se ha alejado del mundo, no quiere saber nada de su riqueza, y aunque se le ofrecen recompensas, él las rechaza. Y las rechaza para satisfacerse a sí mismo, para servir a su visión interna, para expresar aquello que, con absoluta fuerza imperativa, le exige ser expresado. Lo peor que puede hacer un hombre es “venderse”, traicionar un ideal. Sólo eso es despreciable, y es despreciable porque lo único que hace la vida digna de vivirse (volviendo a Kant), lo único que hace valores a los valores, que hace que algunas cosas sean justas y otras injustas, lo único que puede justificar la conducta, es esta visión interna.

Lo importante en esta actitud, que alcanza su culminación a comienzos del siglo XIX, es que ya no es pertinente, en realidad ya no significa mucho, preguntar si lo que estas personas están buscando es verdadero o falso.^[3] Lo que se admira es un hombre que se lanza contra los muros de la vida, quien lucha contra enormes probabilidades sin preguntarse si el resultado será la victoria o la muerte, y que hace todo esto porque no puede dejar de hacerlo. La imagen predilecta es la de Lutero: allí está, allí se queda, porque sirve a su ideal interno. Esto es lo que significan integridad, devoción, autorrealización, autodirección. Eso es lo que significa ser un artista, un héroe, un sabio y hasta un hombre bueno.

Esto es absolutamente novedoso. Mozart y Haydn se habrían sorprendido mucho

si lo que se hubiese valuado en ellos fuese un impulso espiritual interno; fueron artistas que producían obras musicales que eran bellas, y estas obras eran encargadas por sus patrones y admiradas por los públicos porque eran bellas. Eran artesanos que hacían cosas: no eran sacerdotes, no eran profetas; eran abastecedores. Algunos aportan mesas, otros aportan sinfonías; y si las sinfonías eran sinfonías buenas, más aún, si eran obras de genio, entonces se admiraba, o se debía admirar, a quienes las escribían.

Para cuando llegamos al siglo XIX, el artista se vuelve un héroe, y el acto de desafío se vuelve el acto central de su vida. Se desafía a los poderosos, a los ricos, a los malvados, a los filistinos y, de ser necesario, también a la seca, crítica y maligna intelectualidad: todos aquellos contra quienes Rousseau lanzó sus primeros rayos, seguido por Carlyle, Nietzsche y D. H. Lawrence. Se desafía a esta gente para afirmarse a sí mismo, para decir la palabra propia, para ser algo autónomo y para no ser guiado y condicionado por cosas o circunstancias distintas de aquellas que se crean a partir del propio ego interno.

Mientras esto se limite a los artistas, se trata de un ideal noble del que hoy nadie se burla en público; de hecho, la conciencia moral de hoy ha sido en gran parte forjada por estas nociones románticas, en términos de las cuales admiramos a los idealistas y a los hombres íntegros, ya sea que estemos de acuerdo con sus ideales o no, incluso cuando a veces nos parecen chiflados, de una manera en que en el siglo XVIII y en siglos anteriores no eran admirados en absoluto y se les consideraba amables pero tontos.^[41ct*] Pero esto tiene una faceta más siniestra. Hoy, la moral se vuelve algo que no es descubierto sino inventado; la moral no es un conjunto de proposiciones correspondientes a ciertos hechos que descubrimos en la naturaleza. En realidad, la naturaleza no tiene nada que ver con ello; la naturaleza para Kant, la naturaleza para Fichte, es simplemente una colección de materia muerta^[42ct] a la cual imponemos nuestra voluntad. Mucho nos hemos alejado, realmente, de la idea de copiar la naturaleza, de seguir la naturaleza —*naturam sequi*^[43ct]—, de ser como la naturaleza. Por el contrario, hoy moldeamos la naturaleza, la transformamos; la naturaleza es un desafío, la naturaleza es simplemente la materia prima. Si esto es así, si la moral consiste en proyectarnos de alguna manera, bien puede ser que la actividad política también sea una especie de proyección de uno mismo. Napoleón, quien proyecta su personalidad sobre todo el mapa de Europa, que moldea a seres humanos en Francia, en Alemania, en Italia, en Rusia, así como el artista moldea su material, como el compositor moldea sonidos y el pintor colores... Napoleón es la más alta expresión de la moral,^[4] pues está expresando su personalidad, está afirmándose, está sirviendo al ideal interno que lo impulsa una y otra vez.

En este punto, surge un salto cuántico en el pensamiento de Fichte: del individuo aislado al grupo como verdadero sujeto o ego. ¿Cómo surge esto?

Sólo soy libre si hago cosas que nadie me puede impedir hacerlas y sólo hago esto

si es mi yo interno el que está activo, y no es invadido por nadie más.^[44ct*] Un ego es un espíritu, pero no es un espíritu aislado, y es aquí donde Fichte se lanza por ese camino que lo lleva a conclusiones tan peculiares, a ese camino que empieza a avanzar hacia la idea de que los egos no son seres humanos individuales en absoluto, que el ego tiene algo que ver con la sociedad, que tal vez el ego, el ego humano, en realidad no sólo sea producto de la historia y la tradición, sino que también esté unido con otros seres humanos por la miríada de nexos espirituales indisolubles de Burke, que sólo exista como parte de una pauta general, de la que forma un elemento. Hasta tal punto es así que resulta engañoso decir que un ego es un individuo empírico nacido en cierto año, que lleva una cierta clase de vida en un determinado ambiente físico, y que muere en un cierto lugar y en cierta fecha. Fichte empieza a avanzar hacia una concepción teológica del ego; dice que el auténtico ego, el ego libre no es el ego empírico encarnado en un cuerpo y que tiene una fecha y un lugar,^[45ct*] es un ego que es común a todos los cuerpos, es un superego, es un ego mayor, divino, que él empieza gradualmente a identificar, ora con la naturaleza, ora con Dios, ora con la historia, ora con una nación.^[5]

Partiendo de la idea del individuo aislado que sirve a algún ideal interno que no está al alcance de la naturaleza ni del tirano, Fichte ha adoptado gradualmente la idea de que el individuo mismo no es nada, que el hombre no es nada sin sociedad, que el hombre no es nada sin el grupo, que el ser humano apenas existe. El individuo, empieza a sospechar, no existe, debe desvanecerse. Sólo existe el grupo —*Gattung* —^[46ct], sólo éste es real.

Todo comienza de manera bastante inocente. El hombre individual debe esforzarse por pagar su deuda a la sociedad. Debe ocupar su lugar entre los hombres, debe esforzarse, en algún aspecto, por hacer avanzar al resto de la humanidad, que ha hecho tanto por él. Dice Fichte: “El hombre sólo se vuelve hombre entre otros hombres”^[47ct]. Y asimismo: “El hombre está destinado a vivir en sociedad; tiene que hacerlo; no es un ser humano completo, contradice su propia naturaleza, si vive en aislamiento”.^[48ct*]

Fichte llegó gradualmente a creer algo por el estilo. Pero va mucho más allá. El verdadero ego de la filosofía plenamente desarrollada de Fichte no eres tú, ni soy yo, ni un individuo en particular, ni algún grupo particular de individuos. Consiste en lo que es común a todos los hombres; es un principio personificado, encarnado, el cual, como una divinidad panteísta, se expresa por medio de centros finitos, a través de mí, a través de ti, a través de otros. Su encarnación en la tierra es la sociedad auténtica, concebida como una colección de personas unidas metafísicamente, como pequeñas llamas que brotaran de un gran fuego central. Es el gran fuego central hacia el cual cada llama tiende en el proceso de cobrar conciencia de las órdenes morales —que son impulsos, afanes similares a llamas— de su ego interno.^[49ct*] Ésta es una doctrina teológica, y Fichte sin duda fue un teólogo en ese sentido, así como lo fue

Hegel, y no se sirve a ningún buen propósito si se supone que fueron pensadores seculares. Fueron influidos profundamente por la tradición cristiana, y a algunos podría parecerles que en ello fueron herejes. Pero fueron teólogos, mucho más teólogos que lo que hoy se llama filósofos.

De esta manera, Fichte paulatinamente pasa del grupo a la noción de que la persona auténtica, el verdadero individuo, cuyo acto de autoafirmación es la marcha de la moral en la historia —la imposición de imperativos morales a una naturaleza plegadiza y flexible—, este individuo no es ni siquiera el ser humano cuando cobra mayor conciencia, sino que es una colectividad: raza, nación, humanidad.^[50ct*] Tal fue la sustancia de esos célebres discursos que pronunció a la nación alemana en Berlín en 1807-1808, en un momento en que las tropas de Napoleón ocupaban la ciudad, y en los cuales dijo a los alemanes que se levantaran y resistieran. Permítaseme citar algo de ellos para mostrar el tipo de cosas que tenía en mente, y hasta dónde tuvo que haber llegado. Fichte está hablando del carácter alemán, y dice que hay dos tipos de caracteres en el mundo:

O bien creéis en un principio original en el hombre —en una libertad, una perfectibilidad y el progreso infinito de nuestra especie— o bien no creéis en nada de esto. Hasta podéis tener un sentimiento o una intuición de lo opuesto. Todos los que llevan dentro de sí una aceleración creadora de la vida, o bien, suponiendo que ese don se les haya negado, al menos rechazan lo que no es sino vanidad y aguardan el momento en que sean arrastrados por el torrente de la vida original, o bien, si no han llegado a este punto, al menos tienen algún confuso presentimiento de la libertad, aquellos que no sienten hacia ella odio ni temor, sino una sensación de amor: todos ellos son parte de la humanidad primigenia, y son considerados como un pueblo que constituye el pueblo primigenio. En suma, el pueblo, quiero decir, el pueblo alemán. En cambio, todos aquellos que se han resignado a representar tan sólo productos derivados, de segunda mano, y que así piensan de ellos, éstos se convierten, en efecto, en eso, y pagarán el precio de su creencia. Sólo son un anexo de la vida. No son para ellos aquellas corrientes puras que fluyeron antes, que aún fluyen a su alrededor; no son sino el eco que devuelve una roca, de una voz que hoy se ha callado. Considerados como pueblo, están excluidos del pueblo primigenio, ellos son extranjeros, nos son ajenos. Una nación que hasta el día de hoy lleva el nombre de alemana (o simplemente el pueblo) no ha dejado de dar pruebas de una actividad creadora y original en los ámbitos más diversos. Por fin ha llegado la hora en que la filosofía, penetrada cada vez más profundamente por la conciencia de sí misma, sostendrá ante la nación un espejo en que se reconocerá a sí misma con absoluta percepción, y al mismo tiempo cobrará clara conciencia de la misión de la cual hasta ahora sólo había tenido una confusa premonición, pero que la naturaleza misma ha impuesto a esa nación; se le ha hecho hoy un llamado inconfundible a trabajar en libertad, apacible y claramente y a perfeccionarse de acuerdo con los conceptos que ha forjado de sí misma, para cumplir con el deber que se le ha detallado.

Y todo el que crea este tipo de cosas se unirá a este pueblo cuya función, cuya misión es crear. Todos los que creen en lo contrario, en un ser detenido o en una regresión o en los ciclos de la historia; o bien, todos aquellos que ponen una naturaleza inanimada al timón del mundo, cualquiera que sea su patria de origen, cualquiera que sea su idioma, no son alemanes, son extranjeros para nosotros y hemos de esperar que sean absolutamente expulsados de nuestro pueblo.^[51ct]

Empieza entonces el gran himno, el gran grito nacionalista y chauvinista. Ahora, la autodeterminación individual se vuelve la autorrealización colectiva, y la nación se vuelve una comunidad de voluntades unificadas en busca de la verdad moral. Pero esta marcha colectiva carecería de dirección si la nación no fuese guiada, si no fuese iluminada por la jefatura casi divina del *Zwingherr*. Dice Fichte: “Lo que necesitamos es un líder, lo que necesitamos es un hombre para moldearnos”^[52ct].

“¡Aquí!”, de pronto grita, *Zwingherr zur Deutschheit* “[el hombre que nos empujará hacia el germanismo]. Desde luego, esperamos que sea nuestro rey quien preste este servicio, pero sea quien fuere, debemos aguardarlo hasta que llegue y nos moldee, hasta que llegue y nos forme.”

En pocas palabras, hemos cerrado el círculo. Empezamos con la noción de una persona autónoma, deseosa de que no se metiera nadie con sus derechos, anhelante de una vida de libertad absoluta, y obediente tan sólo al funcionamiento interno de su propia conciencia, de su propia conciencia interna. Y ahora decimos: la vida es arte, la vida es un moldeo, la vida es la creación de algo —la creación de sí misma— por un llamado proceso “orgánico”.^[53ct*] Existen seres superiores y hay seres inferiores, así como hay dentro de mí una naturaleza superior y una inferior, y yo puedo alzarme a grandes alturas en un momento de crisis, y sofocar mis pasiones y deseos y efectuar actos heroicos de autoinmolación en nombre de un principio que me eleva, el cual, como él dice, me arrebató en un flujo de vida. Si yo puedo suprimir lo más bajo que hay en mí, entonces el líder de la raza podrá suprimir lo más bajo que hay en ella, así como el espíritu suprime la carne pecadora.

Tenemos aquí, por fin, la célebre y fatal analogía entre el individuo y la nación, la metáfora orgánica que abandona el campo de las imágenes teológicas y que es secularizada por Burke y por Rousseau, y que es muy poderosa en Fichte. Este contrasta el *compositum*, el cual representa una simple combinación artificial, y el *totum*, que es el total de una nación, que es algo orgánico, sencillo, entero, y en el cual domina el principio superior, ese principio superior que puede adoptar la forma de una gran nación, o de historia.^[54ct*] Y el agente más grande de esta fuerza es un conquistador o jefe divino, cuya misión es tocar a su nación como un artista toca su instrumento, moldearla hasta hacerla un solo conjunto orgánico, así como el pintor y el escultor moldean sus materiales, como el compositor crea pautas de sonido.

En cuanto a la libertad individual y la conciencia individual, y lo justo y lo injusto, sea descubierto o inventado, ¿qué ha sido ahora de éstos? ¿Qué ha sido de esa libertad individual de la que hablamos antes, la cual defendieron los escritores británicos y los franceses, la libertad de que a cada hombre se le permita, al menos dentro de ciertos límites, vivir como quiera, pasar su tiempo como lo desee, entregarse al mal a su propia manera, hacer lo que desee simplemente porque la libertad como tal es un valor sagrado? La libertad individual, que en Kant tiene un valor sagrado, para Fichte se ha convertido en una elección hecha por algo suprapersonal. Me elige, yo no la elijo, y la aquiescencia es un privilegio, un deber, una autoelevación, una especie de ascenso auto trascendente hacia un nivel superior. La libertad, y la moral en general es la sumisión al superego: el cosmos dinámico. Hemos vuelto a la idea de que la libertad *sí* es una sumisión.

El propio Fichte pensó extensamente en términos de alguna fuerza de voluntad idealista y trascendental que tenía relativamente poco que ver con la real vida terrestre de los hombres, y sólo hacia el fin de su vida percibió la posibilidad de

moldear la vida terrena de conformidad con estos deseos trascendentales. Pero sus seguidores tradujeron esto a términos más prosaicos. El cambio de énfasis, de la razón a la voluntad, creó esa noción de la libertad que no es la noción de no intervención, no es la noción de permitir que cada quien viva según lo elija, sino la noción de una autoexpresión, la noción de imponerse sobre el medio, la noción de la libertad como la supresión de obstáculos puestos en uno. Y sólo se pueden suprimir los obstáculos subyugándolos: en matemáticas, mediante el entendimiento; en la vida material, por la adquisición; en la política, por la conquista. Esto se encuentra en el meollo de la idea de que una nación libre es una nación victoriosa, que la libertad es poder y que la conquista y la libertad son una sola y misma cosa.

Para mostrar adonde ha conducido esto, permítaseme citar a un muy sagaz observador, el poeta alemán Heinrich Heine, quien por entonces vivía en París. Estos fueron los renglones que escribió en 1834 en un intento de advertir a los franceses que no subestimaran la fuerza de las ideas:

La idea trata de convertirse en acción, la palabra desea ser hecha carne, y, ¡mirad!, un hombre [...] sólo tiene que expresar su pensamiento, y el mundo se da forma a sí mismo [...] el mundo no es sino la manifestación exterior de la palabra.

Notad esto, orgullosos hombres de acción: no sois sino los instrumentos inconscientes de los hombres de pensamiento, que en humilde silencio a menudo han trazado vuestros más definidos planes de acción. Maximilien de Robespierre no fue sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano ensangrentada que sacó de la matriz del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau [...] la *Crítica de la razón pura*, de Kant... es la espada con que fue degollado el deísmo.^[55ct]

Fichte fue bien parafraseado una vez por el filósofo norteamericano Josiah Royce así: “El mundo es el poema... soñado por la vida interior”^[56ct]. Así, pues, nuestros mundos son literalmente distintos si diferimos en lo espiritual. Un compositor, un banquero o un ladrón crean literalmente sus mundos. Estuviese pensando en esto o no, Heine sintió un verdadero terror ante esta actitud, y tuvo una auténtica visión del desastre que vendría: “Aparecerán kantianos, quienes en el mundo de los simples fenómenos no consideran nada sagrado, e implacablemente con hacha y espada atacarán los fundamentos de nuestra vida europea y arrancarán el pasado, tirando de sus últimas raíces. Aparecerán fichteanos armados, cuyas voluntades fanáticas no podrán aplacar ni el interés egoísta ni el temor”^[57ct]. Estos hombres, estos pan teístas, lucharán implacablemente por sus principios, pues esos principios son absolutos, y sus peligros les parecen puramente ilusorios. *Naturphilosophen* se identificarán con fuerzas elementales, que siempre son destructivas. Entonces el dios Tor levantará su descomunal martillo y destrozará las catedrales góticas. El cristianismo fue la única fuerza que contuvo al antiguo barbarismo germánico con su evidente violencia; una vez roto ese talismán, estallará un terrible cataclismo. “No intentéis [dice a los franceses] suprimir o extinguir la llama, sólo os quemaréis los dedos.”^[58ct] Ante todo, no hay que reír del poeta soñador con sus fantasías revolucionarias.

El pensamiento precede a la acción como el relámpago precede al trueno. Y el trueno alemán también es un germano, y no tiene prisa, y viene avanzando lentamente; pero vendrá, y cuando oigáis un estruendo como no lo ha habido en la historia universal, sabed entonces que el trueno alemán finalmente ha dado en el blanco. Ante ese sonido, las águilas caerán de los aires muertas y los leones en los desiertos más remotos del África... se arrastrarán hasta sus guaridas reales. En Alemania se representará un drama en contraste con el cual la Revolución francesa parecerá un apacible idilio.^[59ct]

Se advierte a los franceses que no aplaudan este gran espectáculo gladiatorio que comenzará en Alemania. “Para vosotros”, les dice, “una Alemania liberada es más peligrosa que toda la Santa Alianza con todos sus cosacos y sus croatas. Pues... nosotros, los alemanes, no olvidamos nada”^[60ct], y no faltarán pretextos para la guerra. Advierte a los franceses, ante todo, que no se desarmen. Recordad, les dice, que sobre el Olimpo, “entre las deidades desnudas que se agasajan con néctar y ambrosía, hay una diosa que, entre tanta alegría y paz, conserva puesta la armadura y el yelmo y tiene una espada en la mano: la diosa de la sabiduría”^[61ct].

Esta profecía estaba destinada a realizarse. Ocioso sería censurar a algún pensador en especial, a algún filósofo, por las acciones de las multitudes en la historia. Sin embargo, resulta extraño pensar que hay una línea directa, sumamente rara, entre el liberalismo extremo de Kant, con su respeto a la naturaleza humana y sus sagrados derechos, y la identificación que hace Fichte de la libertad con la autoafirmación, con la imposición de una voluntad sobre otras, con la supresión de los obstáculos que se oponen a nuestros deseos y, finalmente, con una nación victoriosa que marcha para realizar su destino como respuesta a las demandas internas que le hace la razón trascendental, ante la cual todas las cosas materiales deberán desplomarse. Hemos recorrido, en realidad, un largo camino desde la noción anglo-francesa de libertad que concedía a cada hombre su propio círculo, ese vacío pequeño pero indispensable dentro del cual puede hacer lo que desee, dedicarse al mal o dedicarse al bien, elegir por el simple hecho de elegir, en que el valor de la elección como tal se considera sagrado.

Éstos son dos conceptos de libertad que se propagaron por Europa a comienzos del siglo XIX; la pregunta sobre cuál de ellos es verdadero y cuál de ellos es falso es vana y sin respuesta. Ambos representan dos visiones de la vida, de una índole irreconciliable, la liberal y la autoritaria, la abierta y la cerrada, y el hecho de que la palabra “libertad” haya sido un símbolo auténticamente fundamental de ambas es, al mismo tiempo, notable y siniestro.

HEGEL

DE TODAS LAS IDEAS originadas durante el periodo que estoy estudiando, el sistema hegeliano tal vez sea el que mayor influencia ejerció sobre el pensamiento de sus contemporáneos. Es una vasta mitología que, como muchas otras, tiene grandes capacidades de iluminar, así como grandes capacidades de oscurecer todo lo que toca. Ha vertido al mismo tiempo luz y tinieblas; acaso más tinieblas que luz, pero acerca de esto no habrá acuerdo alguno. Sea como fuere, es como un bosque muy oscuro, y quienes entran en él rara vez vuelven para decirnos qué es lo que vieron. O bien, cuando lo hacen, como los adictos a la música de Wagner, el oído se les queda permanentemente adaptado a unos sonidos muy distintos de las armonías más antiguas, más sencillas y más nobles que antes acostumbraban escuchar. Como resultado, no siempre es muy fácil de comprender, por medio de la nueva terminología que el sistema parece inducir en ellos, en qué consiste realmente esta visión.

Una cosa es segura. Los seguidores de Hegel afirman que mientras que antes veían las cosas sólo desde el exterior, ahora las ven desde el interior. Mientras que antes veían tan sólo la superficie externa, la cáscara, ahora ven la esencia interior, el propósito interno, el fin esencial hacia el cual tienden las cosas. Poseen una visión “interna” opuesta a una “externa”, y esta diferencia entre lo externo y lo interno es vital para la comprensión de todo el sistema.

Cuando contemplamos objetos materiales —mesas, sillas, árboles, piedras— todo lo que vemos es una variedad de objetos y los movimientos que hay entre estos objetos, y podemos describirlos y clasificarlos, y concentrar nuestras clasificaciones en fórmulas generales que nos permitan describir y predecir su conducta, y tal vez decir, asimismo, algo acerca de su pasado. Cuando alguien pregunta por qué las cosas ocurren como ocurren, hay dos sentidos en estas palabras “por qué”. En un sentido, la ciencia natural responde a la pregunta. Si yo digo, “¿por qué no vuela hacia arriba la mesa, sino que en general permanece sobre tierra?”, mencionarán una enorme cantidad de hechos físicos acerca de las moléculas y sus relaciones, y me hablarán de las leyes físicas que actúan sobre estas moléculas. Sin embargo, todo lo que esto hace es darme unas leyes muy generales acerca de las características de objetos que se asemejan entre sí. Newton y Galileo demostraron ser hombres de genio al reducir al mínimo el número de fórmulas en cuyos términos puedo clasificar el comportamiento de los objetos, de modo que pueda hacerlo lo más económica y claramente posible.

Pero supongamos que hago una pregunta muy distinta. Supongamos que digo: “Comprendo perfectamente lo que me estáis diciendo; estáis describiendo lo que hace esta mesa; todo lo que me estáis diciendo es que la mesa, por ejemplo, no se eleva, sino que permanece sobre la tierra porque pertenece a una clase de entes que en

general están sometidos a las leyes de la gravitación. Pero yo deseo saber algo bastante distinto: deseo saber por qué lo hace, en el mismo sentido en que pregunto cuál es el sentido de su conducta o, antes bien, cuál es el propósito de lo que hace. ¿Por qué fue dispuesto el mundo de tal manera que las mesas, en realidad, no vuelen? Por ejemplo: ¿por qué crecen los árboles, pero no las mesas? Este “¿por qué?” no admite como respuesta simplemente referirse a lo que ocurre, y ni siquiera mencionar unas leyes muy poderosas en cuyos términos yo puedo determinar la posición y el movimiento de cada molécula. Yo deseo saber por qué las cosas ocurren en el sentido de las palabras “por qué” en que hago la pregunta: “¿Por qué este hombre golpea a aquel otro hombre?” En ese caso, no responderíais simplemente “porque ciertas moléculas que giran en cierta manera produjeron un determinado efecto en su torrente sanguíneo que gradualmente afectó sus músculos en tal forma que se le levantó el brazo”, etcétera. En cierto sentido, todo esto es verdad, y podéis decirlo y, sin embargo, no contestará a la pregunta que yo estoy haciendo. Responderíais a mi pregunta mucho más naturalmente si me dijérais que lo hizo porque estaba furioso, o bien, para alcanzar tal o cual fin. Lo hizo para vengarse; lo hizo para obtener la satisfacción de causar un dolor a la persona a quien golpeó. Parece perfectamente claro que, mientras podemos hacer ese tipo de pregunta acerca de personas, tal vez un poco menos seguramente acerca de animales, y mucho menos ciertamente acerca de, por ejemplo, árboles, no resulta muy sensato hacer tales preguntas acerca de objetos materiales, o acerca de una enorme cantidad de entes en el universo que no parecen ser animados.

Según los grandes filósofos románticos alemanes, el crimen de la ciencia del siglo XVIII, y hasta cierto punto también del siglo XVII o, al menos de sus intérpretes filosóficos, consistió en amalgamar estos dos tipos de explicación; en decir que sólo había un tipo de explicación, a saber: el tipo que se aplica a los objetos materiales; en decir que, al hacer la pregunta “¿por qué?”, sólo nos proponemos preguntar por los hechos. Estamos preguntando: “¿Qué ocurre? ¿Cuándo ocurre? Esto es afín a ¿qué ocurre? ¿Qué ocurre después de eso y antes de eso?”, y nunca: “¿Qué propósitos tiene? ¿Qué metas desea alcanzar? ¿Por qué lo hace?”, en el sentido en que puedo preguntar: “¿Por qué una persona hace algo?” Por esto, dijo Descartes que la historia no era una ciencia: porque no había leyes generales que pudiesen aplicarse a la historia. Todo era demasiado fluido, el número de diferencias era mucho mayor que el número de similitudes, era imposible reducir tan inestable tema, acerca del que tan poco se conocía, donde había tan pocas repeticiones, tan pocas uniformidades, a una forma que pudiese quedar resumida en unas cuantas fórmulas poderosas. Por consiguiente, consideró la historia tan sólo como una colección, en última instancia, de hablillas, de relatos de viajeros, como algo que difícilmente merecería el nombre de ciencia. De hecho, la idea general de los científicos del siglo XVII fue no preocuparse demasiado por algo a lo que no se pudiese hacer frente por medio de métodos lúcidos y sistemáticos. Y los métodos sistemáticos significaban los métodos

de la ciencia natural.

Uno de los grandes avances logrados a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX consistió en revisar esta concepción. Tal vez ésta no fuese la última palabra que pudiera decirse; tal vez la pregunta “¿por qué?” fuese más interesante de cómo se le había presentado. Por ejemplo, cuando Vico —pensador italiano de comienzos del siglo XVIII, que fue injustamente subestimado, aunque fuese un genio audaz y original— empezó a escribir acerca de la historia, dijo que era absurdo tratar cual objetos a los seres humanos, como a mesas, sillas y árboles. Que sabíamos más acerca de los seres humanos, en un cierto sentido, de lo que sabíamos acerca de los objetos naturales, y que todo el prestigio de las ciencias naturales se basaba en un error. En el caso de mesas y de piedras sólo podíamos decir cómo nos parecían y también, en algún momento determinado, en qué consistían, qué hubo antes de ellas y qué hubo después de ellas, qué había similar a ellas; simplemente podíamos colocarlas en una especie de inventario del universo en tiempo, espacio y número. Pero en el caso de la historia podíamos hacer más que esto. Si se nos pregunta por qué Julio César actuó como lo hizo, no sólo damos una descripción física de su cuerpo y de sus movimientos. Tendemos a hablar acerca de sus motivos. No podemos hablar de los motivos de mesas y sillas, aun suponiendo que creyésemos que tienen tales motivos, porque no sabemos lo que es ser una mesa o una silla, sino sólo cómo nos parecen. Pero según Vico, sabemos más que esto acerca de César, por una especie de visión imaginativa. Por analogía con nosotros, sabemos que Julio César poseyó voluntad, emociones, sentimientos; en pocas palabras, que fue un ser humano. Podemos tratar de hablar acerca de personajes históricos como hablaríamos acerca de nosotros mismos, y explicar no sólo lo que hicieron, sino también cuáles fueron sus propósitos, cuáles fueron sus fines, cuáles fueron sus “sentimientos internos”. Y es esta distinción entre lo interno y lo externo la que cobra importancia.

De manera similar Herder, el metafísico alemán del siglo XVIII, pensó que si tratáramos de describir la vida de una nación sería natural preguntar: “¿Cómo es pertenecer a tal y cual nación?” Entonces es natural preguntar, “¿qué significa ‘pertenecer’ en general?” Si yo digo: “Así y así es un alemán”, no basta decir que nació en cierto país, en cierto clima, en cierta fecha y que tiene ciertas semejanzas fisiológicas o físicas con algunas otras personas también llamadas alemanes. Cuando digo que “pertenece” a ellos, y aún más cuando digo que “siente que pertenece” a ellos, que “se siente alemán”, esto significa al menos que le gusta lo que les gusta a otros alemanes, que le gustan las canciones alemanas, que le gusta el modo como los alemanes comen y beben, que le gusta el modo de vida, el modo como hacen sus leyes y la manera de anudarse las agujetas de los zapatos. Sentirse alemán es tener cierta conexión con otros alemanes, la que no puede limitarse a una simple descripción material o física de la conducta exterior, como lo quisiera un conductista. Cuando yo digo de alguien que es alemán y que se emociona al sonido de las canciones alemanas, o que se inflama al ver ondear una bandera alemana, las palabras

mismas “canciones alemanas” no deben analizarse de una manera física, puramente materialista o científica. Ser una canción alemana es ser producida en cierto modo por ciertas personas con ciertos propósitos, y la canción misma debe (no diré “poseer un cierto sabor”) poseer una cierta clase de expresividad; debe brotar de cierto tipo de carácter, de visión, de actitud ante la vida, o expresarlos. Esta actitud ante la vida, este carácter específico que expresa una canción también será expresado por instituciones mucho más grandes y más permanentes: por el sistema alemán de legislación, por su sistema político, por el modo en que los alemanes se tratan entre sí, por su acento, por la forma de su escritura y por todo lo que hacen, son y sienten.

¿Cuál es esta cualidad común que hace alemana a una persona? Según Herder, es pertenecer a cierto grupo individual. ¿Qué significa individual? El argumento de Herder fue que cuando se habla acerca de propósitos, no debe uno confinarse a individuos. Cuando tú preguntas por qué don fulano hace esto o aquello, generalmente se responde en términos psicológicos: “Porque así lo desea”, “porque así se lo propone”. Pero también se puede preguntar acerca de entidades impersonales. Se puede decir, “¿por qué escriben los alemanes con letra gótica, mientras que no lo hacen los franceses?” Este tipo de “¿por qué?” recibirá respuesta de una manera mucho más parecida al modo en que respondo a preguntas como: “¿Por qué fulano come con cuchara, mientras que zutano come con los dedos?”, que al modo en que respondo cuando se me pregunta: “¿Por qué tienen estas moléculas tal efecto, mientras que otras moléculas tienen uno totalmente distinto?”

Esto significa que estamos temblando al borde de la noción de los propósitos impersonales o suprapersonales o colectivos. Esto es, desde luego, el comienzo de una mitología, pero de una mitología muy conveniente, pues, sin duda, de otra manera no sabríamos cómo hablar acerca de grupos y de sociedades. Cuando decimos que una nación tiene un genio peculiar —que el genio portugués es totalmente distinto del genio chino— no estamos diciendo que un determinado portugués común es un hombre de genio y diferente de determinado chino de genio. Estamos tratando de decir que el modo en que los portugueses construyen sus barcos, el modo en que expresan sus ideas tiene algo en común, una especie de parecido familiar o de rostro familiar que lo imbuye todo, y que es totalmente distinto del correspondiente parecido entre los chinos;

y esta indicación del rostro familiar, el análisis de aquello en que consiste es lo que llamamos explicación histórica. Cuando alguien pregunta: “¿Por qué fulano escribe como lo hace?”, aceptamos como respuesta, si alguien replica que es porque pertenece a la familia portuguesa de naciones, que pertenece a un grupo particular de personas que viven en Brasil o en Portugal o en Goa y que tienen un cierto aspecto, cierto tipo de valores, los cuales parecen afines a ciertos tipos de experiencia pero sienten que otros tipos de experiencia les son totalmente ajenos. Ésta es una respuesta a la pregunta “¿por qué?”, la cual es totalmente distinta de la respuesta dada por las ciencias, y éste es el tipo de “¿por qué?” al que se enfrentaron Vico y Herder. Esto es

lo que Hegel trató de generalizar, siendo su opinión que todas las preguntas acerca del universo podían encontrar respuesta en este sentido “más profundo” de “¿por qué?”

Hegel formuló esto diciendo que el universo era, en realidad, el autodesarrollo del espíritu del mundo. Un espíritu del mundo es algo semejante a un espíritu individual, pero que abarca y es idéntico a todo el universo. Si tú puedes imaginar el universo como una especie de entidad animada, poseedora de un alma en un sentido más o menos similar —pero no cabe duda de que más grande— a aquél en que los individuos poseen almas, intenciones, propósitos, voluntades, entonces puedes preguntar: “¿Por qué ocurren las cosas como ocurren?” Ocurren así porque forman parte de un vasto movimiento espiritual que tiene propósitos, intenciones y una dirección, casi como los seres humanos tienen propósitos, intenciones y una dirección. ¿Cómo sabemos cuál es esa dirección? Porque somos parte de ella. Porque cada individuo es un elemento finito de un todo infinito que, hablando en términos colectivos, posee un cierto propósito y una cierta dirección.

Pero, podréis decir, ¿qué pruebas tenemos de esto? Ciertamente, Hegel no ofrece nada que pudiera llamarse prueba empírica o científica. En última instancia, resulta ser un caso de visión metafísica o un acto de fe. Si lo que dice no fuera así, afirma Hegel, entonces habría demasiados hechos “brutos”. Estaríais preguntando por qué las piedras son como son, por qué las plantas son como son, y la respuesta sería: “En vuestro sentido de las palabras ‘por qué’, a saber, si estuviérais preguntando quién las intentó y para qué, no podemos responder a la pregunta”. Vico ya había dicho que sólo quienes hacen las cosas pueden comprender en realidad su naturaleza. El novelista comprende todo lo que se puede comprender acerca de sus personajes porque él los crea. No hay allí nada que él no conozca, porque los ha creado. En ese sentido de comprensión, sólo Dios puede comprender el universo, pues él lo ha creado, y nosotros sólo podemos comprender esas cosas finitas que hacemos. Un relojero comprende un reloj, como un novelista comprende a sus personajes.

Pero ahora podréis preguntar: “¿Qué decir de otros seres humanos? ¿No podemos comprenderlos?” Existe, obviamente, un sentido en que, cuando nos hablan o cuando muestran cierto humor, cuando se muestran sombríos o desalentados, o felices, o alegres u orgullosos, podemos comprender qué les pasa, en un sentido distinto de aquél en que comprendemos las piedras y las mesas. No hacemos investigaciones sobre las opiniones o los propósitos de las mesas. En suma, no pensamos que las mesas estén “haciendo” algo; son lo que son. La pregunta: “¿Qué se trae la mesa entre manos?” nos parece absurda porque parece hacer de la mesa una entidad animada; parece considerarla sensible, cuando en realidad sospechamos que no lo es. Pero sí *podemos* preguntar esto acerca de otros seres humanos, y Hegel —y los románticos en general— suponen que esto es así porque en cierto sentido participamos en este único “espíritu” general del que todos los seres humanos son centros finitos, y nosotros tenemos una especie de captación metafísica —una visión

casi telepática— de lo que la gente es, porque nosotros mismos somos seres humanos. Por consiguiente, la historia no es más que un relato de las experiencias de los seres humanos. Las mesas y las sillas no tienen historia porque no tienen experiencia. La historia es el relato de la creación humana, la imaginación humana, las voluntades e intenciones humanas, los sentimientos, propósitos y todo lo que los seres humanos hacen y sienten, y no de lo que se les hace a ellos. La historia humana es algo que creamos por sentimiento, por pensamiento, por estar activos en cierta manera y, por consiguiente, creándola, si somos capaces de entenderla, y por eso la comprensión de la historia es una visión “interna”, mientras que nuestra comprensión de las mesas y las sillas es una visión “externa”.^[1]

Siendo esto así, Hegel es capaz de decir que, puesto que todo el universo es un enorme conjunto sensible, podemos comprender lo que está haciendo cada parte de él, siempre que tengamos un grado suficientemente claro de visión metafísica, como la que poseen, por ejemplo, los cerebros más poderosos, las inteligencias más penetrantes. Si no fuera así, entonces habría “simples” hechos que no podrían explicarse en absoluto. Si yo preguntara “¿Por qué está tirada en el suelo esta piedra, mientras que esa otra está cayendo por los aires?”, yo tendría que contestar que esa clase de “por qué” no se pregunta en el caso de las piedras; simplemente así es, es un hecho bruto. Mas para Hegel y para todos los metafísicos de su modo de pensar, el hecho bruto es una ofensa a la razón. No podemos “aceptar” hechos brutos porque no se les tiene que explicar, y simplemente están allí como un desafío a nuestro entendimiento. A menos que podamos relacionarlos con un sistema propositivo, a menos que podamos hacerlos embonar en una pauta, se quedan sin explicación. Pero ¿qué es una pauta? Una pauta es algo que todo plan tiene. La pintura tiene una pauta porque alguien la planeó así. La sinfonía tiene una pauta porque sólo ésta es la que hace que sus varias partes “tengan sentido”, porque hay un propósito total al que se somete la sinfonía, ya sea en la mente del músico que la compuso, ya sea de parte de los músicos que la tocan, o de parte del público que la escucha, un propósito en cuyos términos los diversos elementos de la sinfonía, a saber los diversos sonidos, funcionan unidos en una pauta. Y a menos que podamos captar la pauta, no “comprendemos”.

Esta es la clase especial de entendimiento que significa percepción de las pautas. Este es el sentido en que comprendemos lo que es ser alemán, lo que es ser francés. Ser alemán es formar parte de una pauta alemana general, pauta que incluye tener experiencias alemanas, esperanzas y temores alemanes, el modo como camina un alemán, el modo en que se levanta, el modo de mantener la cabeza: todo lo suyo. Si entonces preguntamos: “Bueno, ¿qué papel desempeña él en la pauta general en la cual consiste todo el universo?”, la respuesta es que esto sólo puede ser descubierto por alguien que vea el conjunto. Pero sólo el conjunto, si fuera consciente de sí mismo, se vería a sí mismo como conjunto. Nosotros nos vemos limitados a ver sólo partes. Algunos ven partes más grandes, otros, más pequeñas, pero como se logra

algún grado de entendimiento es al percibir las cosas como partes de cosas más grandes.

Surge aquí una nueva pregunta: “¿Cómo funciona en realidad el espíritu? ¿Cuál es el mecanismo, cuál es la pauta?” Hegel creyó haber encontrado la respuesta. Dijo que funcionaba de acuerdo con lo que él llamó la dialéctica. Para Hegel, la dialéctica sólo tiene verdadero sentido en términos de pensamiento o de creación artística; y la aplica al universo porque piensa que en el universo se encuentra una especie de acto de pensamiento, o una especie de acto de autocreación; la autocreación, pues no existe nada más.^[2] ¿De qué manera funciona la dialéctica? Funciona de una manera un tanto parecida a aquélla en que funcionan las personas cuando tratan de descubrir las respuestas a preguntas. Primero, surge en mi mente una idea, luego esta idea es condicionada por otras ideas y no permanece. Otras ideas entran en colisión con ella y entonces, de la colisión y el conflicto de una idea y sus condicionamientos —la idea y la crítica de la idea, la idea y otras ideas que caen sobre ella, que la invaden— nace otra cosa que no es ni la primera idea, ni la idea que está en oposición a la primera idea; antes bien, es algo que conserva elementos de ambas pero que, como dice Hegel, se eleva por encima de ellas o las trasciende: una síntesis. La primera idea es llamada *tesis*, la segunda *antítesis*, la tercera *síntesis*. Así, por ejemplo (aunque Hegel no se vale de esta metáfora particular), en una obra sinfónica tenemos un tema consistente en una frase de música o una melodía, luego tenemos una melodía que, por decirlo así, va contra la anterior, y ocurre algo que no puede llamarse la cancelación del primer tema por el segundo ni la continuación del primero en el segundo, sino que, antes bien, es una especie de fusión que destruye las dos primeras ideas y produce algo que nos es un tanto familiar porque brota, en cierto modo, de la colisión y el conflicto de las dos primeras y, sin embargo, es algo nuevo. Según Hegel, así es como funciona el universo. Y funciona así porque ésta es la manera como funcionan las pautas en el pensamiento y en todo tipo de actividad consciente de la que sepamos algo; y distingue el universo en ingredientes conscientes, semiconscientes e inconscientes.

Las plantas y los animales son conscientes; es decir, tienen propósitos de alguna índole, tienen voliciones de grado inferior, tal vez pensamientos de grado inferior. Sólo los seres humanos son conscientes de sí mismos, porque no sólo tienen pensamientos, sino que pueden observar en sí mismos este proceso dialéctico. Pueden ver este desarrollo, esta colisión de ideas, la línea irregular que siguen sus vidas; cómo hacen primero una cosa, luego no la hacen (a medias) y luego el hacer y no hacer se funden en una nueva clase de acto. Pueden seguir este proceso retorcido, en espiral, en sí mismos. Hegel intenta explicar civilizaciones enteras en estos términos. Su argumento es que en el siglo XVIII, la gente era capaz de explicar las diferencias pero no el cambio. Por ejemplo: Montesquieu se mostró muy convincente y sutil explicando cómo el clima afectaba al hombre, Helvétius acaso fuese muy penetrante al explicar cómo la educación o el ambiente lo afectaban; otros pensadores del siglo

xviii, al hacer analogías excesivas entre seres humanos y entidades insensibles, explicaron cómo los seres humanos llegaron a ser lo que eran, hasta cierto punto, ciertamente cómo sus cuerpos llegaron a ser lo que eran, tal vez sus sistemas nerviosos, acaso otros aspectos de ellos. Pero ¿cómo hemos de explicar el cambio? Después de todo, Italia, en las épocas romanas y la Italia actual son, en el aspecto físico, casi el mismo país. Los mares que la bañan la afectan del mismo modo, su clima no se ha alterado considerablemente ni tampoco su vegetación. Y sin embargo, los italianos modernos son totalmente distintos de los romanos antiguos.

Los pensadores característicos del siglo xviii sostuvieron que esto se debía al desarrollo humano. Era resultado de la educación y el gobierno; y cómo los seres humanos eran gobernados o, antes bien, mal gobernados (pensaron algunos como Helvétius) —muchos bribones, o tal vez una enorme cantidad de tontos, mal regidos por incontables necios—, ocurrieron los desastres de que tan rebosante estaba la historia, hasta el comienzo del periodo racional de la existencia humana. Para Hegel, claramente esto no bastaba. Si los seres humanos estaban, hasta tal punto, bajo la influencia de causas externas como tenía que mantenerlo la ciencia del siglo xviii, materialista por necesidad, entonces no se pueden explicar las grandes diferencias, el crecimiento y el desarrollo. Esto sólo puede explicarse por la dialéctica, a saber: por algún proceso de movimiento, por un dinamismo de cierta índole. Esta colisión de tesis y antítesis, este perpetuo choque de fuerzas es el responsable del progreso. Estas fuerzas no son simplemente pensamientos en la cabeza de la gente; se “encarnan a sí mismas” en instituciones, en Iglesias, en constituciones políticas, tal vez en vastas empresas humanas, en migraciones de pueblos, por ejemplo, en revoluciones, o en grandes desarrollos intelectuales, en que la tesis y la antítesis en su estado de continua tensión interna y mutua llegan a un clímax. Pero hay un brote, y la síntesis llega a nacer, como una especie de fénix, de las cenizas de la tesis y de la antítesis.

Esto no necesita tomar formas físicas concretas. No necesita adoptar la forma de una sangrienta revolución. Puede tomar sólo la forma de un vasto despertar cultural, como el Renacimiento, o de algún enorme descubrimiento artístico, intelectual o espiritual. Pero siempre toma la forma de un paso adelante. El proceso no es continuo, sino que ocurre a saltos. Primero, la creciente tensión de la fuerza y de su opuesto, luego el clímax y el enorme salto, el resorte que la mente humana —no necesariamente sólo la mente humana, sino todo el universo— lleva a algún nuevo nivel o a un nuevo estante. Entonces, una vez más, comienza el proceso. La nueva creación es devorada por sus propias fuerzas opuestas internas, hasta que la tensión vuelve a llegar a un clímax, y ocurre el nuevo salto. Según Hegel, ésta es la historia, esto es lo que explica las discontinuidades y las tragedias. Las tragedias de la vida consisten en este conflicto inevitable, pero a menos que hubiese estos conflictos entre nación y nación, entre institución e institución, entre una forma de arte y otra, entre un movimiento cultural y otro, no habría ningún avance; si no hubiese fricción, habría muerte. Por ello, según Hegel hay algo superficial, algo inadecuado en la explicación

que el siglo XVIII da del mal, del pesar, del sufrimiento y de la tragedia como debidos simplemente a errores, a mala administración, a ineficiencia, de modo que en un universo eficiente todo esto sería suavizado y existiría una armonía completa. Pero, según Hegel, el conflicto es el síntoma mismo de desarrollo, de crecimiento, de que ocurre algo, de la corriente de la vida chocando contra la cáscara de alguna experiencia anterior, de la cual surgirá ahora, relegando así la cáscara al basurero de aquellos trozos de experiencia, de aquellos trozos de historia, que han terminado y son consignados ahora a algún pasado muerto.

A veces, este desarrollo ocurre en forma de actividades nacionales; a veces, hay héroes individuales que personifican estos saltos: Alejandro, César, Napoleón. Ciertamente, estos personajes destruyeron mucho; ciertamente causaron enormes sufrimientos. Tal es la consecuencia inevitable de todo tipo de avance. A menos que haya fricción, no habrá progreso. Antes de Hegel, Kant y antes que él, Mandeville y hasta cierto punto Vico, ya habían dicho algo por el estilo.

Surge ahora esta pregunta: “¿Qué significa decir que la historia es un proceso racional?” Según Hegel, decir que un proceso es racional consiste en que cuando se capta lo que es, en la única forma en que realmente se puede comprender algo, es decir, por medio de una facultad a la que llama razón, entonces vemos que el proceso es inevitable. No puede ocurrir de otra manera que como ocurre. El orden de las ideas de Hegel va, un tanto, como sigue. ¿Cómo aprendemos, siempre, una verdad, digamos, que dos y dos son cuatro? Al principio, esto se nos presenta como un hecho bruto. El escolar tiene que aprenderse de memoria, al principio, la tabla de multiplicar; no comprende por qué dos veces dos debe ser igual a cuatro. Por tanto, esto es una carga sobre su intelecto y su memoria, un dogma que tiene la tarea de aprender y de recordar. Sólo cuando ha aprendido los axiomas y las reglas de la aritmética se da cuenta de que dos veces dos no sólo *son* cuatro, sino que no pueden dejar de ser cuatro. No tiene que repetirlo de memoria: se ha convertido en parte de su capacidad natural de sumar o de multiplicar. Así, supone Hegel, cuando estudiamos la historia, llegamos a un nivel lo bastante racional, subimos a una cierta etapa de iluminación en que empezamos a comprender que los hechos históricos no sólo ocurrieron como ocurrieron, sino que *tuvieron* que ocurrir así, necesariamente; no en el sentido de la causalidad mecánica de que trata la física sino antes bien, por ejemplo, en el sentido en que seguimos las etapas de un argumento matemático, en que no hay reglas rigurosas; o quizás incluso de una sinfonía, donde no hay reglas absolutamente fijas, pero podemos decir que cada parte es, por decirlo así, inevitable o, como diría Hegel, una “sucesora racional” de la parte anterior, de modo que decimos que la etapa anterior “no tiene sentido” a menos que la etapa posterior esté allí para completarla, del modo en que podemos seguir la pauta de un tapiz. Cuando hemos aprendido así aritmética y música, nos desplazamos libremente en el mundo matemático o en el musical. La pauta queda identificada con nuestro propio modo de pensamiento y de sentimiento, de acción. Ya no la consideramos externa ni opresiva,

ni creemos que existen unas inflexibles leyes *de fado* a las que debemos adaptarnos, pero que no son parte de lo que somos, de lo que deseamos: de nuestras propias vidas.

Según Hegel, el modo habitual en que enfocamos el mundo exterior es distinguiendo entre lo que deseamos —nuestras intenciones, nuestra política, lo que buscamos— y, por otra parte, lo que está fuera: las cosas y personas que, simplemente por estar allí, obstruyen el pleno y libre desarrollo de nuestra personalidad. Pero cuando descubrimos por qué todo es como es —*debe* ser así— en el acto mismo de comprender esto perdemos el deseo de que fuese de otra manera. Cuando sabemos no sólo que dos y dos son cuatro, sino también por qué, ya no podemos desear que fuese de otra manera. No deseamos que dos y dos fueran cinco. Dos veces dos no sólo *son* cuatro, sino que deseamos que así sea; esto forma parte de la pauta racional de nuestro pensamiento. Las reglas de la aritmética quedan asimiladas en las reglas generales del razonamiento, en el modo en que pensamos y actuamos.

Este concepto de asimilación es vital en Hegel, porque piensa en las leyes no a la manera en que la ciencia y hasta el sentido común tienden a pensar en ellas, a saber: como generalizaciones de lo que ocurre, sino antes bien como reglas, pautas, formas, en el sentido en que la aritmética procede por reglas; o la lógica o la arquitectura o la música. Pensar en una ley general como algo que no desearíamos que fuera de otra manera de como es, es pensar en ella como una regla con la que nos identificamos, el método en cuyos términos pensamos naturalmente, que naturalmente aplicamos, y no como una ley de hierro descubierta para operar fuera de nosotros, una barrera inevitable e insalvable contra la cual chocamos en vano. Pero las reglas y los métodos presuponen unos usuarios: las personas. Empleamos reglas o las aplicamos o vivimos de acuerdo con ellas, y si el universo obedece las reglas, no está muy lejos de esto la idea de un gran drama en que los personajes desempeñan los papeles que se les han asignado. Pero debe haber un dramaturgo; y si ahora podemos imaginar a los personajes en la resolución del dramaturgo, comprendiendo sus intenciones, llegaremos a algo similar a la noción hegeliana de cómo funciona el mundo.

Es una antigua creencia teológica o metafísica que las leyes (las cuales al principio parecen ser barreras, algo que no podemos superar) gradualmente van introduciéndose en nuestro propio yo, en cuanto comprendemos sus propósitos, y empezamos a utilizarlas fácil y libremente. Así, cuando alguien llega a ser matemático, piensa casi inconscientemente en términos matemáticos; y, de manera similar, se escribe correctamente una vez que se han asimilado las reglas de la gramática, sin sentir que nos han impuesto una terrible camisa de fuerza de reglas y regulaciones despóticas. Si podemos tratar en esos términos a la naturaleza, identificarnos conscientemente con su funcionamiento, tan de cerca que sus leyes coinciden con las reglas y pautas de nuestros propios razonamientos, voliciones y sentimientos, entonces hemos obtenido la visión interna. Se dice entonces que

estamos “en conjunción” con la naturaleza en sus propósitos y sus intenciones. Esta unión, esta fusión con el universo siempre ha sido, de una u otra manera, la meta de todos los grandes místicos y metafísicos. Hegel expone este concepto en un lenguaje pesado, oscuro y ocasionalmente majestuoso. De él deriva su notable paradoja de que la libertad es el reconocimiento de la necesidad.

Uno de los problemas más antiguos de la política, así como de la vida, la metafísica y la moral y todo lo demás, es éste: si yo estoy absolutamente determinado, si algún observador omnisciente puede prever cada paso que yo dé, ¿cómo puede decirse que soy libre? Si todo lo que he hecho en el pasado, estoy haciendo en el presente y haré en el futuro puede ser explicado por alguien que conoce todos los hechos y todas las leyes que los gobiernan, ¿qué sentido tiene decir que puedo hacer lo que deseo? ¿No soy yo un elemento absoluta y rígidamente determinado en algún universo en bloque? Hegel pensó que este problema eterno era uno que él había resuelto. El mundo, según él, como hemos visto, es algo que se desarrolla, ora gradual y acumulativamente, en otros momentos por explosiones. Las fuerzas cuyos conflictos crean el movimiento, cuyos choques finales son saltos cataclísmicos a la siguiente fase, toman a veces la forma de instituciones —Iglesias, Estados, culturas, sistemas jurídicos—, a veces de grandes invenciones, descubrimientos, obras maestras artísticas, a veces de individuos, grupos, partidos y relaciones personales. Este es el movimiento dialéctico. Pero si yo lo comprendo, ¿cómo puedo oponerme a él? Si yo comprendo un arte o una ciencia —la lógica o la música o las matemáticas—, ¿cómo puedo desear algo que vaya contra él? Comprender no es simplemente aceptar, sino desear activamente lo que se comprende, porque ser comprendido es pasar a ser parte de aquel que comprende, parte de sus propósitos, sus metas y su avance hacia un objetivo. Desde luego, ésta no es una hipótesis empírica ni una teoría científica; no hay hechos que puedan ir en contra de esta pauta hegeliana. Se trata de una vasta visión metafísica en que todo se acomoda o bien como tesis o bien como antítesis. Todo puede embonar, nada se puede excluir, porque cada hecho, persona y elemento del mundo embona o no embona con todas las demás personas, hechos y elementos; y cualquier cosa que haga, embona o bien siendo armoniosa con algo o bien estando en discordia con algo. No puede haber alguna prueba contra esta visión, pues todo lo que pueda parecer adverso puede ser absorbido como el elemento necesario de la contrariedad.^[3] Por esta razón, no es una explicación científica ni racional, en el sentido en que, por ejemplo, son racionales los sistemas darwiniano y newtoniano porque podríamos concebir una evidencia contra ellos y se les puede poner a prueba, pero no así a la dialéctica; es una especie de marco de cosas en general.

En esta visión metafísica, ¿qué ocurre con la libertad humana? Hegel triunfa en este punto. ¿Qué es la libertad sino hacer lo que deseo hacer, obtener lo que deseo obtener, sacar de la vida lo que estoy buscando? Sólo puedo lograr esto si no voy en contra de las leyes que gobiernan el mundo. Si las desafío, entonces seré

inevitablemente derrotado. Desear ser algo es el primer principio de la racionalidad. Es irracional desear ser aniquilado, tratar de causar un estado de cosas en que no hay más deseos, no hay más objetivos. Si deseo practicar las matemáticas, resultará contraproducente comportarme como si dos y dos no fueran cuatro. Si deseo construir un aeroplano, será suicida desafiar las leyes de la aerodinámica. Si deseo ser eficaz en el terreno de la historia, no debo lanzarme contra las leyes que gobiernan los seres y las instituciones humanas. Este hecho de no desafiar no es una aquiescencia que yo adopte conscientemente con resignación, aun cuando preferiría ser libre. Comprender por qué las cosas no pueden ser de otro modo es desear que no sean de otro modo, porque comprender las cosas es comprender las razones de ellas. Es simple locura desear que las cosas sean de otro modo que como racionalmente deben ser. Según Hegel, desear que el universo fuera distinto de cómo es, sería como desear que dos y dos fueran diecisiete. Si las leyes de la historia quedan asimiladas en la esencia de mi propio pensamiento, como lo están las reglas de la aritmética, desear entonces que fueran de otro modo es como querer que yo fuera yo mismo y al mismo tiempo distinto de lo que soy, ser guiado por reglas y no tenerlas, pensar y no pensar. Si comprendemos a Shakespeare, no podemos desear que Hamlet tenga el carácter de Falstaff, pues eso es no comprender las intenciones de Shakespeare, es no comprender por qué creó a Hamlet y Falstaff como los creó. Desear que Carlomagno hubiera vivido después de Luis XIV, y pensar que Gromwell hubiera muy bien podido vivir en el siglo XIX y Bismarck en el siglo XVII, es no comprender cómo está hecho el mundo: es desear una contradicción, ser irracional. Por consiguiente, siempre deseo ver aquello que de todos modos estoy obligado a ser, y tener lo que se desea es ser libre. Que todo vaya según nuestros deseos, que nadie nos obstaculice representa la libertad absoluta, y lo único que la tiene es el espíritu absoluto: todo está allí. El mundo en su conjunto es totalmente libre, y somos libres en la medida en que nos identificamos con los principios racionales del mundo. Un matemático libre es una persona que de manera natural piensa matemáticamente, un hombre libre en la historia es un hombre que procede naturalmente de acuerdo con las leyes racionales que gobiernan las vidas humanas, que gobiernan la historia. Ser feliz, ser libre, es comprender dónde se está y cuándo se está. Dónde se está en el mapa, y actuar en consecuencia. Si no actuamos, si en cambio dejamos que actúen sobre nosotros, nos volvemos materia histórica, nos convertimos, como lo dijo Séneca, en esclavos arrastrados por el Destino y no hombres sabios guiados por él^[62ct]. En Hegel vemos la historia a través de los ojos de los vencedores y ciertamente no por los ojos de las víctimas. Vemos la historia del mismo modo en que la han visto aquellos que, en ese sentido, comprenden la historia. Los romanos fueron victoriosos, triunfaron, y triunfar significa estar del lado bueno del flujo de la historia. Tal vez los capadocios a quienes los romanos derrotaron pensaban de un modo muy distinto acerca de las cosas, interpretaron el universo de un modo diferente, pero si lo hubiesen comprendido correctamente no habrían sido vencidos, y porque fueron vencidos

tienen que haberlo interpretado mal.

Por consiguiente, comprender bien las cosas, ser victorioso, sobrevivir, ser real en el sentido hegeliano de la palabra, son cosas que en cierto sentido se identifican. Sin duda, la historia está llena de crímenes y de tragedias desde el punto de vista de una determinada generación. Tal es el modo de la dialéctica. La historia, nos dice Hegel, no es un progreso terso, no son los campos verdes, los arroyos borboteantes de la naturaleza según Rousseau: eso representa una concepción muy falsa. La historia es la “mesa del sacrificio”, como él la llama, “a la que la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos fueron llevadas para sacrificarlas”^[63ct]; “la historia no es el teatro de la felicidad; los periodos de felicidad son como páginas en blanco”^[64ct]. ¿Cómo se hace la historia? La historia la hacen los pocos, desde luego, por seres humanos que son las más elevadas criaturas racionales. Pero no necesariamente la hacen con sus deseos y anhelos conscientes.

Los grandes héroes de la historia, los que aparecen en los clímax, en los momentos de síntesis, acaso piensen que simplemente van en busca de sus propios fines particulares. César y Alejandro fueron hombres ambiciosos, y su mayor deseo era engrandecerse o derrotar a sus enemigos, pero la historia es más sabia que ellos; la historia los aprovecha como armas suyas, los utiliza semiconscientemente. A esto lo llama Hegel “la astucia de la razón”^[65ct]. Dice que es la historia la que “pone a las pasiones a trabajar para ella, mientras que lo que desarrolla su ser por medio de tal impulso paga el castigo y sufre la pérdida”^[66ct]. En resumen, hay una sola vasta y omnipresente razón, o lo que él llama el espíritu, cuyo desarrollo es todo lo que ocurre. Es un desarrollo del espíritu porque no existe nada más; es un autodesarrollo porque nada más puede desarrollarlo. Si lo comprendemos, somos sus instrumentos voluntarios. Si no lo comprendemos, luchamos contra él y estamos perdidos.

No gustar de lo que se ve como racionalmente determinado, oponerse a ello, es simplemente una manía suicida, la última estupidez, una especie de inmadurez, una incapacidad de ser adulto. “Subjetivo” es, para Hegel, un término extremo de oprobio. ¿A quién le importa lo que un niño de escuela piense de la teoría de Euclides o de las proposiciones de Newton o de Einstein? Sentir disgusto del universo, denunciarlo, resistirle, no encontrarlo de nuestro gusto, quejarse de él, decir que los hechos van en contra nuestra, que hay una masa bruta de resistencia que no podemos penetrar, sentirse frustrado por esto, sangrar como resultado de haber caído sobre las espinas de la vida: todo esto es, para Hegel, una manera de ser inferior, de ser ciego, de no comprender, de estupidez y, en última instancia, de vicio.

Permítaseme tratar de explicar esto un poco más claramente. Para Hegel, comprender la historia es realmente comprender la naturaleza de las cosas en general, y por ello es automáticamente una especie de autoidentificación consciente con su pauta, de modo que ser libre y ser racional son lo mismo; ser racional es comprender; comprender es asimilar en nuestro propio ser; no ser libre significa tropezar con obstáculos externos. Cuando se ha salvado el obstáculo, se vuelve nuestro, así como

cuando una parte de propiedad es externa a nosotros, y luego, al adquirirla o al invadirla, la hacemos nuestra y ya no está fuera de nuestro alcance, y somos libres.

Hay algo absurdo y demencial, según Hegel, en elogiar o en condenar el vasto proceso en cuyos términos resulta explicable todo. Tener conciencia de toda la marcha objetiva de la historia, y luego elogiar algunas partes de ella porque nos gustan, y condenar otras porque puede parecer que contienen crueldad o injusticia o despilfarro, es simplemente ceder a caprichos subjetivos. Eso significa una incapacidad de elevarse por encima de lo que él llama la “sociedad civil”^[67ct], constituida por los deseos económicos de los hombres, los deseos privados ordinarios de los hombres, de prosperidad o comodidad o una vida feliz, que es el nivel en que se quedaron los pensadores superficiales como Locke. Ver un vasto trastorno humano y luego condenarlo porque es cruel o porque es injusto para con los inocentes es, según Hegel, algo profundamente necio y desdeñable. Es como condenar el hecho de que el número tres no tenga una raíz cuadrada racional. ¿Quién puede querer saber lo que este o aquel hombre siente acerca de los acontecimientos de importancia cósmica? Estas insatisfacciones son hechos triviales acerca de sentimientos pasajeros de alguien. Estar verdaderamente a la altura de la ocasión es elevarse a su nivel para comprender que está ocurriendo algo inmenso y crítico, tener un sentido de una ocasión histórica, cuando tal vez la humanidad esté alcanzando un nuevo nivel, que automáticamente transformará la contemplación de ambos hechos y de los sistemas de valores.

Encontramos en Hegel una clara distinción (que corre por toda su obra) entre, por una parte, lo subjetivo, lo emocional, lo personal, lo utilitario, lo de clase media, lo individualista, que puede formar una etapa necesaria del desarrollo humano, pero que es transitoria y que a comienzos del siglo XIX ciertamente se había quedado atrás; y por otra parte, lo objetivo, lo demostrativamente racional, lo poderoso, lo inexorable, lo decisivo, lo concreto: lo que él llama lo “histórico universal”^[68ct]. Hegel está fascinado por el concepto de un gran hombre que es un creador y un destructor de sociedades, el ser en que de momento la historia ha concentrado su fuerza poderosa e irresistible, quien es a la vez instrumento y meta de la marcha inexorable de la historia. Para Hegel, preguntas sobre si el gran hombre, el que estremece la Tierra, es bueno o virtuoso o justo carecen absolutamente de sentido y son, en realidad, mezquinas, pues los valores implícitos en estas palabras son, a su vez, creados y superados por esas transformaciones mismas cuyo hercúleo agente es el gran hombre. Para Hegel, la pregunta de si semejante hombre es justo o injusto pertenece al sistema particular de valores, a la particular esfera de acción, al particular momento que está ocurriendo en la historia en un momento dado. Éstos son valores que los propios grandes hombres han creado en el pasado; pero los mártires de una generación a menudo resultan los legisladores de la siguiente. Por tanto, decir que algo es malo, miserable, erróneo, monstruoso, indignante en una época determinada, es decir, que así lo es al nivel que el gran proceso racional ha alcanzado en ese momento en

particular. Pero, por la transformación misma de ese proceso gracias a un inmenso acto heroico, por una revolución, por una guerra, por la aparición de algún gran héroe que alteró los pensamientos y los actos de la humanidad, los valores de la época anterior quedan automáticamente superados, y lo que parece abominable en una generación resulta virtuoso en la siguiente. Por tanto, aguardemos, pues sólo será valioso aquello que la historia haga real. Un valor, a fin de cuentas, si queremos que sea real deberá ser objetivo, y “objetivo” significa aquello que el mundo intenta —la razón, la pauta universal—, aquello que después aporta el mundo en el desarrollo irresistible, el desenvolvimiento del rollo, la marcha inexorable, lo que Hegel llama “la marcha de Dios a través del universo”^[69ct], que para él es, en última instancia, la actividad del Estado.

La pauta importa más que el individuo. Pues, ¿qué es el individuo? Tomado en sí mismo, es tan ininteligible como lo sería una mancha de color, un sonido aislado, una palabra divorciada de la frase de la que forma parte, pues sólo tienen sentido las palabras cuando se combinan en frases, y los colores y sonidos, sea en la naturaleza o en el arte, cuando se les ve en el medio único en que de hecho aparecen. ¿Por qué debe ser diferente el caso de los seres humanos? No hay leyes que se apliquen a un hombre en aislamiento. Soy lo que soy, porque me encuentro situado exclusivamente en el medio social de mi tiempo y lugar. Estoy conectado por una miríada de hilos invisibles^[70ct] con mis congéneres, con miembros de mi familia y de mi ciudad, de mi raza, religión y país, con los vivos y con los muertos y con los que aún no han nacido^[71ct]. Yo soy una especie de punto nodal, el foco de un número infinito de hilos que se centran en mí, irradian de mí y de cualquiera que entre conmigo en combinaciones y pautas, grupos más o menos laxos o apretados, la gran sociedad de los vivos y los muertos de la que había hablado Burke. Para comprender a un hombre se deben comprender su entorno, sus amigos y relaciones, sus superiores e inferiores, lo que él hace y lo que a él le hacen, y por qué y por quién, no sólo porque esto arroja luz sobre él, sino porque él literalmente no existe, salvo como parte de esta pauta total, así como un sonido en una tonada no existe (salvo en algún sentido que no nos interesa, como simple hecho físico), excepto como ingrediente particular de esa tonada en particular, tocada en un instrumento particular y en el contexto particular en que se toca la música. De allí la célebre reducción que hace Hegel del individuo a elemento abstracto de una pauta social “concreta”^[72ct]; su negación de que tales pautas sean simples disposiciones de la sociedad, que el Estado y las leyes son inventos artificiales planeados para la conveniencia de los individuos; y su insistencia en que son redes, de las que éstos, quiéranlo o no, son elementos orgánicamente fundidos en grupo. De allí la celebración de la autoridad y el poder y la grandeza del Estado contra los caprichos o las inclinaciones individuales de este o aquel ciudadano o súbdito.

Sin duda, era muy plausible la opinión planteada por los contemporáneos de Hegel, los juristas de la historia, quienes afirmaron que las instituciones legales no

son otras tantas órdenes arbitrarias de reyes o asambleas, ni recursos utilitarios conscientemente inventados para procurar este o aquel beneficio a esta o aquella persona o clase, sino que antes bien son parte del desarrollo inconsciente o semiconsciente de sociedades, y que expresan su actitud ante la vida, sus pensamientos y deseos semiarticulados, sus ideales, temores, esperanzas, creencias e intereses, los cuales son, a la vez, símbolo y sustancia de lo que son y a ellos mismos les parece que son. Y sin embargo, a la postre, llevada hasta su extremo por Hegel, esta idea se convierte en una siniestra mitología que autoriza el sacrificio indefinido de individuos en aras de tales abstracciones —todo lo que él llama “concreto”— como Estados, tradiciones o la voluntad o el destino de la nación o de la raza. Al fin y al cabo, el mundo está compuesto de cosas y de personas y de nada más. Las sociedades o los Estados no son cosas ni personas, sino modos en que las cosas y las personas están o llegan a estar dispuestas; las pautas sociales no tienen aficiones ni voluntades ni exigencias ni destinos ni poderes. Pero Hegel habla como si las pautas, como si los Estados o las Iglesias fueran más reales que el pueblo o las cosas; como si no fueran las casas las que forman la calle, sino que la calle de alguna manera creara las casas... lo que sucede en un célebre cuento de hadas de Hans Ghristian Andersen.

Entre todas las pautas, el Estado es supremo. Es la más elevada de todas las pautas porque, como el anillo de hierro^[73ct] del que habló Fichte, las integra a todas; porque es la humanidad en su aspecto más consciente, más disciplinado y más ordenado, y si creemos que el universo está en marcha, debemos creer que va marchando en una dirección inteligible, debemos creer que es una pauta ordenada, y el Estado es lo más ordenado que existe. Todo lo que le resista está condenado a la aniquilación. Y con justicia, pues lo que es justo y lo que es injusto es lo que la historia promueve o rechaza. La única fuente objetiva de justicia es la dirección de los propios hechos, no un juicio individual; no un código particular de leyes, no un conjunto de principios morales, sino el imperativo de la historia misma, las exigencias de la historia. Hegel habla continuamente de lo que la historia exige y de lo que la historia condena, y el modo en que hoy hablamos acerca de tal nación o tal persona que ha sido condenada por la historia es ejemplo típico de realismo hegeliano. Éstas son las imágenes y el culto del poder, del movimiento de la fuerza por la fuerza misma. Para Hegel, esta fuerza es el propio proceso divino, aplastando todo lo que debe ser aplastado, entronizando aquello cuya hora de dominio ha sonado; y esto es, para Hegel, la esencia del proceso. Tal es la fuente de los héroes de Carlyle o del superhombre de Nietzsche, de los movimientos que abiertamente rinden culto al poder, como el marxismo y el fascismo, los cuales (a sus diferentes maneras) derivaron una moral a partir del triunfo histórico;^[4] es la fuente del gran contraste que Hegel está trazando continuamente entre los grandes hombres y los seres humanos ordinarios, entre los luchadores que se abren paso violentamente y elevan a la humanidad hacia un nuevo nivel, y las simples hormigas del hormiguero humano que cumplen con su tarea sin cuestionar en realidad si es necesario soportar tales

cargas. Sobrevive en la distinción que nosotros mismos hacemos entre (lo que llamamos) realista e irrealista. “Realista” a menudo significa violento y brutal, que no retrocede ante lo que suele considerarse inmoral, que no se deja llevar por blandas consideraciones morales y sentimentales.

Hegel subraya enérgicamente la necesidad de la acción violenta que puede ser condenada por los moralistas más gazmoños de la historia. “La gangrena”, dice, “no se cura con agua de lavanda.”^[74ct] El progreso es la obra de héroes, de héroes que se elevan por encima de la moral convencional, porque encarnan lo más elevado del espíritu humano; a tan alto nivel, a tan ingente pináculo, que los seres humanos ordinarios apenas pueden discernir lo que ocurre a esas alturas. Obtienen su fuerza, nos dice, “no de la pacífica tradición consagrada por el tiempo... sino de una fuente cuyo contenido está oculto... de un espíritu interno aún oculto bajo la superficie”^[75ct]. Por tanto, allí no se aplican las virtudes ordinarias. A veces, Hegel se pone sentimental hablando de los héroes: Alejandro muere joven, César es asesinado, Napoleón es enviado a Santa Elena. A veces, exulta hablando de su fuerza brutal. Y lo que dice de los héroes también lo dice de los pueblos. Los pueblos están realizando siempre las ingentes tareas que les asigna la historia, y cuando la historia ha acabado con ello, los descarta. Los pueblos son como los ropajes que el gran proceso de la historia universal ora se pone, ora se quita y desecha a su capricho. Habiendo bebido el trago amargo de la historia universal^[76ct] que anhelaba con sed infinita, un pueblo aprende su propósito y luego muere. Un pueblo que insiste en sobrevivir después de desempeñar su parte es una simple nulidad política y un fastidio.

La historia es una gran marcha objetiva y cataclísmica, y quienes no la obedecen son borrados por ella. Pero ¿por qué hemos de condonar todas esas crueldades? ¿Por qué el simple hecho de que una cosa haya ocurrido del modo en que ocurrió la justifica automáticamente? ¿Estamos *nosotros* tanto en contra de los vencidos, de las víctimas de la historia, contra Don Quijote? ¿Contra quienes son aplastados por las ruedas del progreso? ¿Consideramos perverso de parte de Don Quijote que haya protestado contra la vulgaridad, la mezquindad, la inmoralidad, la insignificancia de los hechos, y que haya intentado, aunque absurdamente, levantar un ideal más noble? Hegel no ataca este problema. Para él, las visiones de los mártires no sólo son patéticas, no sólo son débiles, no sólo son despreciables; para él, en cierto sentido, también son viciosas. Lo único malo es oponerse al proceso universal. Pues el proceso universal es la encarnación de la razón —y cuando dice encarnación lo dice en el sentido literal— y oponerse a él es algo inmoral. Por consiguiente, Hegel desprecia a los utilitarios, a los sentimentales, a los confundidos y benévolo filántropos, a los que desean que la gente sea más feliz, los que se retuercen las manos cuando presencian las grandes tragedias, las revoluciones, las cámaras de gas, el aterrador sufrimiento por el que pasa la humanidad. Para Hegel, estas personas no sólo están lamentablemente ciegas ante el avance de la historia, sino que son positivamente inmorales porque tratan de resistir a lo que es objetivamente bueno

enfrentándolo contra su bien subjetivo; y el bien subjetivo es como las matemáticas subjetivas, es un absurdo disparate. Puede obstruir el proceso durante un tiempo, pero acabará por ser derrotado y pulverizado.

Tan sólo el poder es lo que celebra Hegel en su oscura y semipoética prosa. Hay un pasaje que hace esto particularmente claro. En 1806 Hegel estaba releendo las últimas páginas de su primera gran aportación, la *Fenomenología del espíritu*. Por entonces vivía en Jena, y vio las fogatas de los campamentos de los franceses en vísperas de la gran batalla de ese nombre. De súbito, se le ocurrió: allí estaba la historia en toda su objetividad. Más aún se convenció al ver a Napoleón, pocos días después, pasar a caballo por la ciudad. Dijo: “El Emperador —esa alma universal —^[77ct] lo vi pasar por la ciudad... Causa una sensación verdaderamente extraña ver a semejante personalidad concentrada físicamente en un punto único del espacio, a caballo, mientras sus imperiosos pensamientos vagan e irradian sobre el mundo entero”: un gran espíritu, una gran fuerza, un gran pendenciero, aplastando a hombres y cosas con su puño enguantado. Así es como concibe Hegel la historia objetiva.

¿Qué podemos decir de esto? Sólo podemos decir que esta curiosa identificación de lo que es bueno y de lo que triunfa es precisamente lo que rechaza el ser humano común. No es eso lo que entendemos por el bien y la justicia. Es imposible decirnos que simplemente enfrentarnos contra una fuerza superior es algo inmoral en sí mismo. Hegel no lo considera inmoral si a la postre vamos a ganar, si el mártir de hoy es el héroe, el legislador y el dictador de mañana; pero sí piensa que es lo mismo ser bueno y ser victorioso, en el último y vasto sentido de la historia universal. Este tipo de pragmatismo político, esta clase de adoración al éxito, repele a nuestros sentimientos morales normales, y no hay en Hegel ningún argumento auténtico que reduzca efectivamente nuestra repugnancia. Se trata simplemente de que en la visión de Hegel hay un vasto y coherente espectáculo de la historia, con el que identifica su propio culto a lo que, para él, son valores verdaderos. Y para Hegel los valores verdaderos son los que surten efecto; la historia son los grandes batallones, marchando por una ancha avenida, y suprimiendo todas las posibilidades aún no realizadas, todos los mártires y los visionarios; y la moral es en realidad una forma específica de inclinarse ante los hechos. Esta identificación de lo que funciona con lo que es bueno, de lo que es justo con lo que triunfa, con lo que aplasta toda resistencia, con aquello que merece aplastarla, ésta es la marca indudable del sistema hegeliano cada vez que se aplica a la política. Una rebelión que fracasa es siempre mala. Tal vez por ello no resulte muy sorprendente que Hegel haya aprobado los decretos de censura con los que Metternich controló el derecho a la libre expresión en las universidades alemanas, ni que lo hubiese llamado a Berlín el rey de Prusia, quien ciertamente no deseaba tener a ningún liberal en ese puesto particular y en ese momento.

Y sin embargo, no debemos ser injustos con Hegel. Hizo mucho por el avance de la civilización. Casi por sí solo creó la historia institucional. Aunque Herder y hasta

Vico la habían presagiado, fue Hegel quien imprimió profundamente esta verdad en la imaginación de toda su generación: que la historia humana era la historia de las instituciones, tanto al menos como la historia de reyes, generales, aventureros, conquistadores y legisladores. Además, fue en realidad Hegel quien puso en claro que lo que la gente buscaba en la historia era lo individual y lo único, no lo general, y que a este respecto la historia era profunda y auténticamente distinta de las ciencias naturales. Las observaciones de Hegel sobre las ciencias naturales son, a menudo, ridículas: revelan su ignorancia y son grotescamente dogmáticas. Pero sí mostró una gran visión al transmitir la idea de que las ciencias naturales siempre buscan aquello que es común a todos los objetos que están en observación, de modo que al descubrir lo que es uniforme en muchas cosas diferentes, como átomos, mesas, elefantes y terremotos, pueden formular unas leyes que se aplican a un número infinito de ejemplos similares de átomos, mesas y demás. En cambio, esto es lo último que buscaríamos en la historia. Cuando leo acerca de Robespierre o de Napoleón, no quiero que me digan qué es lo que Napoleón tuvo en común con todos los demás aventureros o con todos los demás emperadores; no deseo saber exactamente cómo se asemejaba Robespierre a todos los demás juristas y revolucionarios. Lo que deseo descubrir es aquello que tiene importancia incomparable y característica en estos dos hombres. Quiero que Robespierre y su vida y su carácter y sus actos “cobren vida” ante mí, en su individualidad única. Cuando leo acerca de la Revolución francesa o del Renacimiento, sólo secundariamente me interesa lo que estos grandes episodios de la civilización humana tuvieron en común con acontecimientos de Babilonia o los aztecas. Esto puede ser de interés para los sociólogos. En realidad, puede ser intrínsecamente iluminador, pero la tarea de los historiadores es mostrar las diferencias más que las similitudes, pintar el retrato de un conjunto único, absolutamente específico, de hechos y personas: un retrato y no una placa de rayos X. Hegel aplicó este concepto a las instituciones, así como a los individuos. Ciertamente, nadie antes del siglo XIX concibió posible escribir la biografía de un ejército, de un servicio civil o de un desarrollo religioso. El modo en que Hegel trata la historia como si fuese el autodesarrollo de un vasto e infinito espíritu universal contribuyó grandemente —pese a toda su mitología y oscuridad— al surgimiento de una historia nueva, la historia de la interconexión de todas las cosas. Tal vez el logro más original de Hegel consistiera en inventar la idea misma de la historia del pensamiento, pues ciertamente, nadie antes que él había escrito o creído posible escribir la historia del pensamiento filosófico o de cualquier otra índole de pensamiento, no como una laxa sucesión —primero un sabio y su sistema, luego otro— sino como un desarrollo continuo de ideas, pasando de una generación de pensadores a la siguiente, íntimamente relacionada con los cambios económicos o sociales o de cualquier otra clase en una sociedad o cultura. Esto lo damos hoy por sentado, hasta tal punto que casi no podemos comprender la originalidad de Hegel.

Más aún, Hegel pareció atribuir inmensa importancia a la historia y al valor de la

historia, y al hecho de que en ella todo importa y nada más importa en absoluto. Todavía más categóricamente que Herder, habló como si los hechos no pudiesen dividirse claramente entre los que tienen importancia histórica y los que no la tienen, ya que el modo en que la gente lleva sus ropas o toma sus alimentos, recorre los mares o canta sus canciones, su letra manuscrita y su acento al hablar pueden ser más iluminadores que muchos de sus actos más oficiales: sus guerras, sus tratados, sus constituciones. No puede saberse qué no será inútil para explicar el proceso total de la historia, en que este o aquel pueblo desempeñó su parte, apareció en el escenario en su momento destinado y, debidamente, hizo mutis después de sonar su hora.

El ataque de Hegel a la vieja historia moralizante que estudiaba el pasado básicamente para aprender acerca de sus errores y de sus vicios, la condena de Hegel al elogio y la censura, su invitación a los hombres racionales para que se identifiquen con las grandes fuerzas móviles como tales, aun cuando acaso condujeran al culto al poder, a una forma peculiarmente brutal de realismo político, también contribuyeron a hacer que todos los hechos históricos parezcan de un valor igual e incalculable. Pues la solución a todos los problemas parece encontrarse hoy en la historia: una historia *a priori*, es cierto, y una historia espiritual, pero de todos modos historia. La historia era ahora tan importante para decir a los hombres cómo deben vivir, como antes lo fue la teología. Fue la nueva teodicea: la interpretación de las vías de Dios a los hombres. Y de esta manera, desacreditó la historia del siglo XVIII, que clasificaba los hechos de acuerdo con alguna norma subjetiva de bien y de mal, y, en cambio, cargó la balanza a favor de esa escrupulosa historia fáctica que trató todos los hechos como si fueran de un mismo nivel y que estuvo dispuesta a buscarlos en los rincones más inverosímiles. La historia era de importancia suprema; todo lo que había en ella merecía ser tomado en cuenta, pues podía arrojar luz dejando al descubierto la esencia de esa red única, de esa concatenación de elementos que forma la personalidad individual, en este caso el universo, del que los hombres son elementos y miembros.

Además, Hegel llamó la atención hacia los factores inconscientes de la historia: las fuerzas oscuras, los vastos afanes impersonales, lo que le gustó llamar los anhelos semiconscientes de la razón, tratando de realizar su ser, pero que nosotros simplemente podemos llamar las fuerzas seminconscientes, las causas psicológicas ocultas que hoy consideramos al menos tan importantes como las intenciones conscientes de generales o reyes o violentos revolucionarios. También esto ayudó a despersonalizar y, si puedo llamarlo así, a *desmoralizar* la historia.

Hay otro aspecto en que es valioso el método de Hegel, a saber: su aplicación a las obras de arte, al sentido de la grandeza y la belleza artísticas, y al campo de la estética en general. Hegel pensó que estaba reduciendo el confuso lenguaje de los románticos a algo disciplinado y riguroso. Esto fue un engaño. La forma adquirió un tipo especioso de tecnicismo, pero el contenido siguió siendo absolutamente oscuro. Pese a todos sus esfuerzos, los conceptos siguen sueltos. Toda la terminología

romántica que él y otros metafísicos y poetas alemanes del mismo periodo emplearon —los conceptos de trascendencia e integración, de conflicto interno, de fuerzas que al mismo tiempo destruyen, se funden y se fertilizan entre sí; el concepto de una unidad que es al mismo tiempo el propósito y el principio, la pauta y la meta, y la esencia de algo que es al mismo tiempo una entidad y un proceso, un ser y un devenir—, todo esto, que había conducido a tanta vaguedad y, a menudo, a tanto disparate, al ser aplicado en lógica o historia o en las ciencias, tiene un papel único que desempeñar al describir lo indescriptible: objetos bellos, procesos psíquicos, obras de arte. La terminología romántica por lo general sirve, sobre todo, para describir experiencias no fácilmente analizables, precisamente porque es evocativa, imprecisa, indefinida y tiene una rica vaguedad de asociación y un uso abundante de imágenes y de metáforas. ¿Cómo hemos de describir un poema, una sinfonía, una experiencia estética de casi cualquier clase? Tal vez lo mejor sea no decir nada; pero si deseamos hablar, entonces el lenguaje público lúcido e inteligible empleado por pensadores elegantes y verdaderamente claros, como Hume y Voltaire, o incluso Helvétius, nos sirve de poco. Por ejemplo: en música, a veces tiene cierto sentido hablar de un crecimiento dialéctico: una melodía que choca con otras frases musicales y fluye dentro de ellas, conduciendo a su mutua aniquilación, y sin embargo, no ocurre; también de su trascendencia, de la integración de las fuerzas en conflicto en algo más rico y, si se quiere, superior, en algo más perfecto que los ingredientes originales. Podemos hablar aquí del oscuro y semiconsciente crecimiento de fuerzas que estalla súbitamente en una espléndida lluvia de oro. El turbio e infinitamente sugestivo lenguaje de Hegel y, aún más, el de otros filósofos románticos: de Schelling, de los hermanos Schlegel, de Novalis y en realidad de Goleridge y hasta cierto grado de Carlyle realmente penetra en ciertos momentos, por su uso de imágenes musicales y biológicas, en algo que podríamos llamar el meollo del proceso creador. Ese lenguaje puede hacer algo por transmitir la esencia de cómo es el desarrollo de una pauta, la interrelación impalpable y, sin embargo, muy real de sonidos y sentimiento —y hasta de propósitos morales— en una sinfonía, una ópera o una misa; y con un mayor riesgo de enturbiar las cosas, esa manera semipoética de hablar puede darnos un sentido mucho más vivido de los contornos de una cultura, de los ideales de una escuela de artistas o filósofos, de la actitud de una generación: de algo que no debe ser analizado con la terminología más precisa, más lógicamente coherente, más objetiva, única que, con sus normas de integridad y de cultura, garantiza la verdad y la claridad en campos que sean reductibles a un trato más exacto. En la crítica literaria y en la historia del arte, en la historia de las ideas y el análisis de la civilización, en cada disciplina en que hay poesía así como prosa, la prescripción hegeliana —el método de tesis-antítesis, la descripción de todo como si perpetuamente estuviera pasando a su opuesto, como un equilibrio inestable de fuerzas en mutuo conflicto— transformó auténticamente tanto la sensibilidad europea como sus modos de expresión.

El verdadero error de Hegel fue suponer que todo el universo —absolutamente todo— era una especie de obra de arte, la cual se estaba creando a sí misma y, por consiguiente, que este tipo de terminología semibiológica, semimusical, era la que mejor la describía. Como resultado, impuso a la humanidad una gran cantidad de ideas erróneas. Por ejemplo: que los valores eran idénticos a los hechos y que lo que era bueno era lo que triunfaba, lo cual todas las personas con sensibilidad moral, mucho antes y después de su época, han rechazado, y lo han rechazado con razón. Su gran crimen fue haber creado una enorme mitología en que el Estado es una persona, y la historia es una persona, y hay una sola pauta que tan sólo la visión metafísica puede discernir. Creó una escuela de historia *a priori* que pasó por alto los hechos ordinarios porque el filósofo, armado de su visión superior, puede deducir lo que ocurre por una especie de doble visión racional, una especie de clarividencia que le permite decir con certidumbre matemática lo que ha ocurrido, en contraste con el modo tristemente empírico, imperfecto y confuso con el cual tiene que proceder el historiador ordinario.

A pesar de todos sus vicios, Hegel creó un inmenso sistema que durante largo tiempo dominó los espíritus de la humanidad. En cuanto a la libertad, no puede haber ninguna en una pauta tan apretada. No puede haber libertad donde la obediencia a la pauta es la única verdadera autoexpresión, donde lo que llamamos libertad no es la posibilidad de actuar dentro de algún tipo de vacío, por muy pequeño que fuese, que se le dejara a nuestra elección personal, en que no intervienen otros. La libertad hegeliana simplemente consiste en la conquista o la posesión de aquello que nos obstruye; hasta que hayamos conquistado y poseído todo, entonces seremos idénticos al amo del universo. Mientras no hayamos hecho eso, lo mejor que podemos hacer es tratar de comprender por qué debemos ser como debemos ser, y en lugar de quejarnos, gruñir y llorar por las aterradoras cargas que pesan sobre nosotros, recibirlas con alegría. Pero la alegre recepción de cargas no es libertad.

Siempre ha habido quienes han preferido sentirse a salvo en algún establecimiento cerrado, encontrar un lugar seguro y justo en algún sistema rígido, en lugar de ser libres. A esa gente, Hegel la reconforta. Y sin embargo, fundamentalmente ésta es una gran confusión, una identificación históricamente fatal de la libertad, como la comprendemos, con la seguridad: el sentido de pertenecer a algún lugar único en que estamos protegidos contra los obstáculos porque podemos preverlos todos. Pero eso no es lo que llamamos libertad: tal vez sea una forma de sabiduría, de comprensión, de lealtad, de felicidad o de santidad. La esencia de la libertad siempre ha estado en la capacidad de elegir como deseamos elegir, porque deseamos así elegir, sin coacciones, sin amenazas, no devorados por algún vasto sistema; y en el derecho a resistir, a ser impopular, a defender las propias convicciones simplemente porque son nuestras. Ésta es la libertad verdadera, y sin ella no hay libertad de ninguna clase y ni siquiera la ilusión de ella.

SAINT-SIMON

EL CONDE HENRI DE SAINT-SIMON es el más grande de todos los profetas del siglo xx. Sus escritos y su vida fueron confusos y hasta caóticos. Durante su vida se le consideró un lunático inspirado. Escribió mal, con chispazos de intuición mezclados con inmensos párrafos de imágenes ingenuas y fantásticas. Su reputación creció póstumamente. El hecho de que Karl Marx, quien tanto tomó de él, lo relegara a las filas de los llamados socialistas utópicos, hizo mucho para crear la impresión de que, aunque Saint-Simon fue un hombre talentoso, también fue demasiado cándido, demasiado chiflado y demasiado monomaniático para merecer que se le estudiara seriamente. Y sin embargo, si ponemos una profecía al lado de otra y si comparamos las predicciones de Karl Marx con las de Saint-Simon, la balanza se inclinará más favorablemente hacia Saint-Simon.

Durante toda su vida, a Saint-Simon le obsesionó la idea de que era el gran Mesías nuevo, que al fin había llegado a salvar al mundo, y vivió en una época en que muchos tenían esa impresión particular. Nunca hubo un periodo que pudiera compararse con el final del siglo xviii y el principio del xix en la extraordinaria densidad de sus Mesías megalómanos. En ese periodo, todo el mundo parecía pensar que al fin había recibido ese poder único de penetración y de imaginación que estaba destinado a curar todos los males humanos. Si leemos a Rousseau, tenemos la impresión de que, si bien cree que tiene predecesores, sólo es a él a quien se le ha otorgado la luz final. Lo mismo con Fichte: sentimos que está diciendo que, aun cuando naturalmente Lutero fue importante y Cristo fue importante y los grandes filósofos griegos fueron importantes, la iluminación final sólo podemos obtenerla de él: que su misión y su dedicación son abrir a la humanidad aquellas puertas que sin duda habían sido un poco entornadas por pensadores anteriores, pero que era privilegio suyo abrirlas de par en par y para siempre.

La misma impresión, exactamente, se tiene al leer a Hegel, quien creyó que en él se realizaba la suma, la síntesis completa de todo el pensamiento anterior, finalmente, en una inmensa composición armoniosa que por fin era la suma de toda la sabiduría humana, de todo conocimiento humano de modo que, después de él, todo lo que tendrían que hacer sus discípulos y de hecho, toda la humanidad, sería, simplemente, sacar los resultados y aplicarlos. De manera similar en Francia, con los llamados socialistas utópicos, Saint-Simon, Fourier y hasta sus sucesores Bazard y Leroux, se tiene la impresión de que dicen: “Bueno, desde luego, hubo predecesores; allí estuvo Moisés, estuvo Sócrates, estuvo Cristo, estuvo Newton o Descartes y otros pensadores importantes, incluso genios. Pero todos ellos simplemente vislumbraron, simplemente barruntaron. Tan sólo descubrieron un rincón de la verdad. La revelación final es la que hoy tengo que deciros”. A pesar de ello, Saint-Simon sigue

siendo un pensador importante; de hecho, maravilloso.

Permítaseme tratar de enumerar algunas de las doctrinas de las que Saint-Simon fue tan originador como el que más. Es muy difícil siempre atribuir una doctrina o una idea a una persona y sólo una en un tema tan inexacto como las ciencias humanas. No obstante, sin gran temor de contradicción podemos decir que Saint-Simon es el padre del historicismo europeo, mucho más que los alemanes; que él fue quien realmente criticó los métodos ahistóricos del siglo XVIII y planteó su propia interpretación de la historia, que estuvo en las raíces de la gran escuela histórica francesa de comienzos del siglo XIX, y que realmente ofreció esos instrumentos en cuyos términos llegó a escribirse la historia concreta, en lugar de aquellos esquemas ideológicos mucho más nebulosos que al mismo tiempo ofrecieron los idealistas alemanes.

Saint-Simon no sólo es el padre de los escritos históricos; al menos en Francia y, puede decirse, en toda la Europa occidental. También es el padre de lo que deseo llamar la interpretación tecnológica de la historia. Esto no es exactamente lo mismo que la interpretación materialista de la historia, que asociamos con el nombre de Marx, sino que se encuentra en sus raíces, y en ciertos aspectos es una visión mucho más original y sostenible. Saint-Simon es el primero en definir las clases en el sentido moderno, como entidades sociales económicas, dependientes de manera directa del progreso de la tecnología: el avance de la maquinaria, el adelanto de los modos en que la gente obtiene, distribuye y consume los productos. En resumen, Saint-Simon es el primero en llamar seriamente la atención hacia los factores económicos en la historia. Más aún, cada vez que se habla de una sociedad planeada, de una economía planeada, de una tecnocracia, de la necesidad de lo que los franceses llaman *dirigisme*, *anti-laissez-faire*; por doquiera que hay un New Deal, dondequiera que hay propaganda en favor de algún tipo de organización racional de la industria y del comercio, en favor de aplicar las ciencias en beneficio de la sociedad y, en general, en favor de todo lo que hemos llegado a relacionar con un Estado planeado, y no de *laissez-faire*; cada vez que se habla de esto, las ideas que se barajan vieron la luz originalmente en los manuscritos semipublicados de Saint-Simon.

Asimismo, Saint-Simon, más que nadie, inventó el concepto del gobierno de la sociedad por élites, utilizando una moral doble. Desde luego, algo hay de esto en Platón y pensadores anteriores, pero Saint-Simon es casi el primer pensador que sale a la palestra y dice que es importante que la sociedad no sea gobernada democráticamente, sino por élites o personas que comprendan las necesidades y las posibilidades tecnológicas de su época; y que, puesto que la mayoría de los seres humanos son estúpidos y casi todos obedecen a sus emociones, lo que debe hacer la élite ilustrada es practicar una moral y alimentar con otra a su rebaño de súbditos humanos. Vemos así que el concepto de moral doble, del que tanto hemos oído hablar, por ejemplo en las horribles utopías de Aldous Huxley u Orwell, tiene su origen en la visión optimista y dorada de Saint-Simon, quien, lejos de considerar

inmoral o peligrosa esa doble norma, piensa que es la única vía hacia el progreso, la única manera de hacer avanzar la humanidad hacia las puertas de ese paraíso que, en común con los pensadores del siglo XVIII, es el que mejor merece y está a punto de alcanzarlo... Con sólo que haga caso a sus ideas.

Saint-Simon es uno de los más empecinados atacantes de tales lemas del siglo XVIII, como libertad civil, derechos humanos, derechos naturales, democracia, *laissez-faire*, individualismo o nacionalismo. Los ataca porque es el primero que ve —como los pensadores del siglo XVIII nunca vieron claramente— la incompatibilidad que existe entre la idea de que los sabios deben dirigir la sociedad y la idea de que el pueblo debe gobernarse a sí mismo; en suma, la incompatibilidad que hay entre una sociedad que es dirigida por un grupo de sabios, únicos que saben hacia cuál meta avanzar y cómo hacer que la humanidad avance hacia ella, y el concepto de que es mejor gobernarse a sí mismo, incluso que ser bien gobernado. Desde luego, él está en favor del buen gobierno. Pero tiene perfecta conciencia de que esto significa la imposibilidad del autogobierno. Es el primero en poner esto en claro, y por eso su ataque a todas las elogiadas ideas liberales del siglo XVIII, y en realidad de los siglos XIX y XX, no sólo tiene un sonido moderno, sino algo verdaderamente original. Es como si Saint-Simon fuese el primero en sentir las consecuencias lógicas de las creencias que parecían convivir tan cómodamente con ideas opuestas en el pensamiento mucho más superficial y en apariencia más claro de los grandes pensadores del siglo XVIII, tanto en Francia como en Alemania.

Por último, Saint-Simon es el primer originador de lo que puede llamarse las religiones seculares; es decir, el primero en ver que no se puede vivir tan sólo por la sabiduría tecnológica; que hay que hacer algo para estimular los sentimientos, las emociones y los instintos religiosos de la humanidad. Es el primero —no a sangre fría, porque lo hizo con gran entusiasmo y calidez, que eran naturales en él— en inventar ese sustituto de la religión, esa variante secularizada, humanizada, desteologizada del cristianismo, de la que tantas versiones empezaron a circular en el siglo XIX y después; algo similar a la religión kantiana de la humanidad; algo como todas las seudorreligiones, todas las morales con un tenue sabor religioso que fueron consideradas sustitutas, por los hombres racionales, de la oscuridad ciegamente dogmática y anticientíficamente teológica del pasado. Tan sólo esto da a Saint-Simon el derecho de ser considerado uno de los pensadores más seminales, uno de los más originales y uno de los que mayor influencia ejercieron —si no el que mayor influencia ejerció— en nuestra época; y como otros pensadores que he estado analizando, es más pertinente para nuestro siglo que lo fue para el XIX, como me propongo mostrarlo.

Empecemos por el concepto de historicismo, del cual, como he dicho, Saint-Simon fue en gran parte responsable. El problema que ocupó a Saint-Simon y a sus contemporáneos fue el fracaso de la Revolución francesa. Saint-Simon nació en 1760

y murió en 1825, y debo decir algo acerca de su vida para explicar cómo sus ideas llegaron a ser las que fueron. Fue miembro de la gran familia de Saint-Simon, que había producido, unos cien años antes, al célebre duque, el autor de las *Mémoires*, y de ello estuvo siempre orgulloso. Llegó a decir que descendía de Garlomagno. Permítaseme citarlo, sobre el tema:

Escribo porque tengo ideas nuevas. Las expreso en la forma que han tomado en mi espíritu. Dejo a los escritores profesionales la labor de pulirlas. Escribo como caballero, como descendiente de los condes de Vermandois y como heredero literario del duque de Saint-Simon. Todas las grandes cosas que se han hecho y se han dicho las hicieron caballeros: Gopérnico, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, Leibniz: todos ellos fueron miembros de la nobleza. También Napoleón habría escrito todas sus ideas en lugar de practicarlas, si no se hubiese sentado en un trono vacante.^[78ct]

Éste es un buen ejemplo del estilo ampuloso de Saint-Simon. Se ha dicho que pidió a su ayuda de cámara despertarlo cada mañana con estas palabras: “Levantaos, monsieur le Comte: tenéis grandes cosas que hacer”^[79ct].

Cuando Saint-Simon era joven, siendo inquieto, de temperamento imaginativo y corazón ardiente, fue a los Estados Unidos, donde ingresó en el servicio norteamericano y tomó parte en el sitio de Yorktown, a las órdenes del general Washington. Después de la Guerra de la Liberación Norteamericana, fue a México, donde, ya obsesionado por sus ideas sobre la necesidad de reformar la sociedad mediante vastos planes tecnológicos, intentó convencer al virrey español de México de que construyera el Istmo de Panamá y excavara un canal que, según sus ideas, revolucionaría el comercio en esas aguas. Por entonces, la idea era demasiado prematura y nadie la tomó en cuenta. De allí se fue a Holanda, donde procuró provocar un ataque a las colonias británicas; de allí fue a España, donde trató de que se construyera un canal, de Madrid al mar. Le preocupaba la idea de hacer que la naturaleza sirviera a la humanidad, obteniendo algo a cambio de nada: haciendo que se perforara un canal y luego dejando que el agua, la naturaleza misma, cumpliera con la tarea que tan laboriosa y dispendiosamente efectuaban seres humanos. Nada de esto se logró; de hecho, el canal español, que estuvo a punto de construirse, fue frustrado por la Revolución francesa.

En la Revolución, desde luego, todas sus simpatías fueron para los reformadores. Saint-Simon había sido discípulo^[80ct] del gran matemático y ensayista D’Alembert, editor de la Enciclopedia. Conoció, en persona, a algunos de los enciclopedistas de finales del siglo XVIII, y por entonces se propuso completar el ciclo de los hombres ilustres de esa centuria. Tuvo que abandonar su título de conde, y se hizo llamar monsieur Bonhomme. Tomó parte en la Revolución, del lado de los rebeldes, de la Gironda. Entonces, la Revolución se convirtió en el Terror, y Saint-Simon, como aristócrata, estuvo a punto de ser detenido: se expidió una orden de aprehensión a su nombre. Otra persona fue detenida por error y Saint-Simon, característicamente, en cuanto se enteró de esto, se entregó para lograr la liberación del inocente encarcelado.

Por algún milagro logró sobrevivir al Terror, y entonces se lanzó con idéntico celo a la corriente de la vida, siendo su gran teoría que deseaba reformar a la humanidad. Algo andaba, obviamente, muy mal en los asuntos humanos si todas las admirables ideas concebidas por hombres de tan noble carácter y de tanta omnisciencia, tan exquisito ingenio y penetrante inteligencia, tan escrupulosa atención a la verdad, sin embargo, terminaban bajo la guillotina. Mas para reformar a la humanidad había que conocer, había que aprender, había que estudiar todas las ciencias y todas las artes, y, más aún, había que apurar la copa de la experiencia, había que comprender la naturaleza auténtica de las virtudes y del vicio, y para hacerlo había que tener tantas y tan variadas experiencias como fuera posible. Había que tocar la vida en todos los puntos posibles. En pocas palabras, había que vivir. Y para hacer esto se necesitaba dinero. Pero la herencia de Saint-Simon había sido confiscada por la Revolución. Por tanto, se lanzó a la especulación financiera, tomó parte en las ventas de propiedades confiscadas a la nobleza, ganó una fortuna enorme, fue estafado por su socio alemán, el barón Redern, y terminó como había empezado en la Revolución: sin un céntimo.

Para entonces, había vivido. Había dado suntuosos banquetes, invitando a quienes consideraba los hombres más interesantes de la época —los físicos, los químicos, los fisiólogos, los matemáticos—, de todos los cuales esperaba aprender alguno de los secretos de sus oficios. Ya había conocido a algunos matemáticos, gracias a D'Alembert. Más avanzada su vida se quejó de que estos científicos devoraron sus manjares y hablaron de todo lo que existe bajo el sol, salvo de las ciencias acerca de las cuales él había deseado interrogarlos. Sin embargo, aquí y allá, pescó fragmentos de esto y de aquello, y se convirtió en un típico autodidacto imaginativo. Su cabeza era una perpetua colmena de la más extraordinaria confusión y caos. En sus escritos, ideas de la mayor profundidad y brillo alternan con absolutos disparates. Por ejemplo, empezamos a leer un temprano tratado acerca de la libertad de los mares, sobre la cual tenía ideas políticas, y de pronto, sin saber cómo, nos encontramos en medio de una disquisición sobre la gravitación, y no sólo sobre la gravitación en el sentido newtoniano, sino sobre una gravitación totalmente mística, que afecta tanto la esfera intelectual como la física. Creemos estar leyendo algo acerca de hechos históricos de la Edad Media cuando de pronto se nos dice que la humanidad es como un solo hombre —idea que ya encontramos en Pascal— y luego que la edad actual de la humanidad es de cerca de cuarenta años —entre treinta y cinco y cuarenta y cinco— y en otro lugar, que la edad del pueblo francés es de unos veintiún años. Leemos páginas del mayor interés acerca de las opiniones de Saint-Simon sobre el desarrollo de la humanidad en la época clásica hasta penetrar en la Edad Media cristiana, y de pronto se nos dice que Homero, quien inventó el politeísmo, también inventó la democracia, porque había una democracia en el Olimpo, y que fue así como vino la democracia a la Tierra.

Pero dejemos de lado todos los aspectos fantásticos, ingenuos y ridículos de Saint-Simon. Su hipótesis sobre por qué había fracasado la Revolución francesa tal

vez fuese la más original hasta entonces planteada. Todos habían explicado el desastre, de acuerdo con sus propias opiniones. ¿Por qué falló la Revolución? Los liberales dijeron: por causa del terror, en otras palabras, porque los revolucionarios no fueron lo bastante liberales, no respetaron suficientemente los derechos humanos. Los ortodoxos, religiosos y conservadores dijeron: porque los hombres se habían apartado de la tradición, o de la palabra de Dios, y el espíritu de Dios fue enviado a quienes habían preferido su propia razón humana a la fe divina. Los fanáticos socialistas — hombres como Babeuf— dijeron: porque la Revolución no había llegado lo bastante lejos, porque debió hacerse una distribución igualitaria de la propiedad, porque, en pocas palabras, aunque hubiese habido libertad, esa libertad no fue nada, sin una igualdad económica. También se ofrecieron muchas otras explicaciones. La explicación de Saint-Simon se asemejó, en cierto sentido, a la de Hegel, pero fue infinitamente más concreta, infinitamente más relacionada con seres humanos reales y con la historia real, en contraste con las vastas y nebulosas ideas metafísicas como las sombras de una gran catedral gótica, en que Hegel pareció quedarse para siempre. Saint-Simon dijo que esto sucedió porque a él no lo habían comprendido, y en sus tempranos escritos empezó a proyectar su propia idea de lo que es la historia. Saint-Simon es en realidad el padre de la explicación casi materialista, como antes lo he dicho. Según él, la historia es una historia de hombres vivos tratando de desarrollar sus facultades lo más rica y polifacéticamente posible. Para hacerlo, explotan la naturaleza; para explotar la naturaleza, necesitan tener herramientas o armas. Por consiguiente, su imaginación, su inventiva, todo lo que tienen para pensar y desear, va dirigido hacia el descubrimiento de las armas óptimas para subyugar a la naturaleza y para procurarse aquello que satisfaga sus deseos, sus inclinaciones y lo que a Saint-Simon le gusta llamar sus intereses.

La invención misma de armas crea de este modo lo que se llama el avance tecnológico, y el propio avance tecnológico crea las clases. Crea clases porque quienes tienen las armas pueden dominar a quienes carecen de ellas. Esta idea, tan sencilla y básica, la tomó Marx de Saint-Simon, si no totalmente, entonces ciertamente más que de ningún otro. En cuanto se tiene una asociación de clase de parte de los hábiles, de los talentosos, de los superiores, que han inventado herramientas y armas con las cuales procurarse más, con las cuales pueden extraer más que otros de la naturaleza, los otros gradualmente van sintiéndose dominados por esta élite superior. No son dominados durante largo tiempo porque, a la postre, se rebelan, se muestran descontentos, piensan que también ellos, con sólo que se permita funcionar a su imaginación y a su razón, son capaces de inventar algo con lo cual no sólo pueden obtener más de la naturaleza, sino tal vez derrocar a la élite. La élite gradualmente, como todas las élites, va volviéndose caduca, sus ideas se osifican, no se da cuenta de que por debajo de ella siguen funcionando la invención y los descubrimientos entre la clase inferior; y gradualmente, porque se aferran demasiado tiempo a las armas de producción (si podemos hablar en tales términos) o, de algún

modo, a unas formas económicas de vida que ya no son apropiadas para las nuevas armas, a los nuevos avances tecnológicos que los esclavos recalcitrantes, indignados, activos, imaginativos y ambiciosos, mientras tanto están perfeccionando, son debidamente derrocados por esta clase inferior que entonces sube al poder, sólo para ser gradualmente expulsada y quedar caduca por obra de aquéllos a quienes explotan, de quienes se aprovechan.

En cierto modo, ésta parece exactamente la visión marxista y materialista de la historia, pero Saint-Simon no menciona lo que sí dice Marx, a saber: que todas las ideas están dominadas por las condiciones de distribución o de producción, por factores económicos. Sí cree que las ideas sólo nacen en el momento en que satisfacen un interés. En ese sentido, la gente hace inventos y descubrimientos, y tiene ideas, e inventa matemáticas o poesía o cualquier otra cosa, tan sólo como respuesta a las condiciones generales de su tiempo: sólo cuando este tipo de cosas satisface sus impulsos particulares, los cuales a su vez están condicionados, hasta cierto punto, por el medio económico y por el modo en que vive la gente. Pero Saint-Simon cree que estas ideas ejercen una vasta influencia independiente, mucho mayor de la que le atribuyen los marxistas, y, por tanto, piensa que los inventos son hasta el mismo grado productos de ideas, y en particular que las clases son producto de ideas tanto como de la evolución tecnológica como tal. Por ejemplo: piensa que la esclavitud es una idea que nació en un cierto periodo en que los hombres comprendieron que tendrían mucho más tiempo libre si lograban hacer que los esclavos se encargaran de su trabajo; de manera similar, la abolición de la esclavitud no fue tanto el resultado de la presión de circunstancias económicas, porque se había vuelto antieconómico tener esclavos (que constituye la típica interpretación marxista de este hecho), sino por el ascenso del cristianismo. El propio cristianismo puede haber tenido algo que ver con el mundo económico en que nació; sin embargo, fueron ideas cristianas —principalmente religiosas, espirituales y éticas— las que en realidad abolieron la esclavitud, que no habría tenido que ser abolida de no haber nacido estas ideas. De allí el enorme hincapié que hace Saint-Simon en el papel del genio en la historia, en el hecho de que a menos que haya hombres de genio y a menos que se les dé la oportunidad de actuar, en suma, a menos que se les dé un espacio a las grandes ideas de los grandes hombres que con mayor profundidad y mayor imaginación perciben y comprenden las circunstancias de su propia época, se retardará el progreso. El progreso dista mucho de ser automático, no depende para nada de algún tipo de maquinaria inevitable, del choque de clases o del avance tecnológico.

A partir de esto, Saint-Simon desarrolló la idea de que la historia debe interpretarse como una especie de evolución de la humanidad en busca de la satisfacción de sus varias necesidades, y por esa razón, donde las necesidades son diferentes, distinta será su satisfacción. Por consiguiente, en los juicios dogmáticos que tanto le gustaba hacer al siglo XVIII sobre la Edad Media o sobre periodos

anteriores, como periodos de tinieblas, de ignorancia, prejuicio y superstición, como épocas de vacío, de hechos detestables y despreciables en comparación con la aurora de luz del racionalismo en el siglo XVIII: ésta era una visión profundamente ahistórica y absolutamente insostenible.

Todo debe juzgarse en su contexto apropiado. Esta idea, que hoy nos parece tan familiar, tan sencilla, no era nada común entre la gente de comienzos del siglo XIX. Todo debe juzgarse en su propio contexto: Saint-Simon pone esta idea mucho más en claro que Herder. La Edad Media, a la que llamamos tenebrosa, no fue oscura en sí misma. La Edad Media fue un periodo en que las necesidades humanas eran muy distintas de las nuestras, y una época debe ser aprobada o desaprobada, elogiada o censurada, considerada grande o pequeña, progresista o reaccionaria, juzgándola sobre si satisfizo las necesidades de su tiempo, no las necesidades de algún periodo posterior completamente ajeno a su propia época. Dice Saint-Simon: siempre oímos hablar de esta idea de progreso, pero ¿qué se nos dice acerca de lo que es el progreso? ¿Qué es este progreso inevitable por el cual el siglo XVIII es mejor que el XVII, y el XVII mejor que el XVI, y el XVI mejor que todas las épocas precedentes? Se nos dice que es porque los hombres aprenden de la naturaleza, y porque los hombres aplican la razón y algo acerca de que se hace más por el bien común; pero éstos, nos dice, son términos muy vagos; no sabemos lo que la gente entiende por razón, lo que entiende por naturaleza. Permítaseme ofrecer algunas normas de progreso, dice, que serán concretas y que podremos emplear para escribir debidamente la historia. Y cumple con su palabra. Nos ofrece cuatro normas de progreso, que son de sumo interés.

La primera es ésta: la sociedad progresista es aquella que ofrece los máximos medios para satisfacer el mayor número de necesidades de los seres humanos que la integran. Es progresista todo lo que hace esto, lo que satisface el mayor número de necesidades: tal es la idea central de Saint-Simon, de principio a fin. Los seres humanos tienen ciertas necesidades —no necesariamente de felicidad, no necesariamente de sabiduría, de conocimiento, de autosacrificio o de cualquier cosa— y lo que desean es satisfacerlas. Hay que subvenir a tales necesidades sin preguntar por qué, y todo lo que ofrece un desarrollo rico y multifacético a estas necesidades —lo cual ayuda al mayor desarrollo de la personalidad en tantas direcciones como sea posible—, eso es progreso o es progresista.

La segunda norma es ésta: todo lo que sea progresista dará la oportunidad de llegar a la cima a los mejores. Para Saint-Simon los mejores son los más talentosos, los más imaginativos, los más sagaces, los más profundos, los más enérgicos, los más activos, los que desean probar todo el sabor de la vida. Para Saint-Simon hay muy pocas clases de hombres: quienes intensifican la vida y quienes van en contra de ella, quienes desean que se hagan las cosas y quieren ofrecer cosas al pueblo —que desean que una cosa se haga, que desean satisfacer necesidades— y quienes están a favor de bajar el tono, de hacer las cosas más calmadas, de permitir que las cosas se hundan, los que van en contra de la agitación, los que, en general, desean que las cosas

desciendan, entren en decadencia y finalmente se aproximen a un estado de absoluta nulidad.

La tercera norma de progreso es la aportación de la máxima unidad y fuerza con el propósito de una rebelión o de una invasión, y la cuarta norma conduce a la invención, el descubrimiento y la civilización. Por ejemplo: el ocio conduce a éstos, y por ello, en la época del propio Saint-Simon, la esclavitud fue considerada una institución progresista: o bien, la invención de la escritura, o lo que fuere.

Estas son normas concretas y, dice Saint-Simon, si juzgamos la historia en función de ellas, muy profundamente cambia el cuadro del que nos habían presentado los dogmáticos de la Ilustración del siglo XVIII. La época de las tinieblas deja de ser tenebrosa si pensamos, por ejemplo, en lo que, en su momento, hicieron el papa Gregorio VII o san Luis. Al fin y al cabo, estos hombres construyeron carreteras, secaron pantanos, edificaron hospitales, y enseñaron a leer y a escribir a grandes números de hombres. Ante todo, conservaron la unidad de Europa, rechazaron a los invasores del Oriente, civilizaron a sesenta millones de personas, y esos sesenta millones de personas vivieron de manera unitaria, bajo un régimen que era casi el mismo, y pudieron desarrollarse armoniosamente en conjunto. Esto dista mucho de ser una época de tinieblas; ésta es una época mucho menos quebrantada, mucho menos turbia, mucho menos frustrada para quienes vivieron en ella que las épocas que la siguieron. Es progresista una época en que el mayor número de personas pueden hacer tanto como sea posible aquello que deseen en ese momento particular. La llamada época de las tinieblas fue un periodo del más rico desarrollo posible de la humanidad en ese tiempo y en esas condiciones de avance tecnológico. Desde luego, todas esas cosas pasan, estas instituciones se vuelven obsoletas porque quedan sobreseídas. Surgen nuevos inventos, se hacen nuevos descubrimientos, y llegan nuevos hombres de genio que automáticamente, al inquietar los cerebros de la gente, crean nuevas necesidades. Las antiguas instituciones ya no pueden satisfacer las nuevas necesidades, o se convierten en intereses creados; van contra esas necesidades, intentan reprimirlas, contenerlas, detenerlas y se vuelven un freno puesto al progreso. A la postre, se vuelven obsoletas, y surge alguien que las destruye, que las desecha. Esto es una revolución. Una revolución siempre significa que ha de surgir uno u otro con el propósito de desalojar una institución que se ha vuelto completamente anticuada, ya inútil, la cual ha sobrevivido a cualquier posible utilidad que concebiblemente hubiese tenido. Por consiguiente, la historia es, para Saint-Simon, una especie de ritmo de lo que sus discípulos llamaron los periodos orgánicos y críticos. Los periodos orgánicos son aquellos en que la humanidad está unificada, cuando se desarrolla armoniosamente, cuando quienes están al frente de ella fomentan, en general, el progreso: el progreso en el sentido de dar al máximo número posible de personas el máximo posible de oportunidades para satisfacer el máximo número de sus necesidades, sean éstas cuales fueren. Los periodos críticos son aquellos en que estas disposiciones van volviéndose caducas, cuando las

instituciones mismas se vuelven obstáculos al progreso, cuando los seres humanos sienten que lo que desean es distinto de lo que están recibiendo, cuando hay un nuevo espíritu que está a punto de romper los viejos odres en que aún está aprisionado; por ejemplo: cuando así lo pensó Saint-Simon de su propia época, tenemos una edad industrial que aún está ridícula y artificialmente limitada dentro de unos obsoletos marcos feudales.

La época crítica es una época en que la destrucción predomina sobre la construcción. Es algo inferior, a ojos de Saint-Simon, y sin embargo, es inevitable y necesaria. En su estudio del siglo XVIII y lo que causó la Revolución francesa, dice que, en realidad, la Revolución francesa fue hecha por juristas y metafísicos. Estos son, fundamentalmente, destructores. ¿Qué hacen los juristas? Los juristas se valen de conceptos como derechos absolutos, derechos naturales y libertad, y la libertad es siempre un concepto negativo. La invocación de la libertad significa que alguien está tratando de arrancarnos algo, y nosotros entonces tratamos de inventar alguna razón para conservarlo. En pocas palabras, ha surgido una situación en que la humanidad, o la mayor parte de ella, no tiene suficiente para vivir, y nos sentimos cercados, nos sentimos reprimidos. Entonces contratamos a unos profesionales llamados juristas, o a unos profesionales llamados metafísicos, con el propósito de que hagan algo que no podemos hacer por nosotros mismos, a saber: de una manera u otra, arrancar a la clase gobernante algo que nosotros somos demasiado débiles para obligarlos a entregar mediante simple violencia de nuestra parte. Así, los juristas son personas dedicadas a inventar razones buenas y malas para circunvenir a la vieja y gastada maquinaria del gobierno, la antigua y ya caduca tradición que está sofocando a grandes secciones de la población; y los metafísicos son personas —particularmente en el siglo XVIII— que se encargan de la muy necesaria tarea de socavar las antiguas religiones. El cristianismo, dice Saint-Simon, fue una gran cosa en su propio momento, como lo fue el judaísmo, pero se debe desarrollar, debe avanzar. Si se queda estático, estallará, será derrocado. Por ello, de todos los grandes reformadores religiosos, Lutero es el que menos le simpatiza. Según él, Lutero es un hombre demasiado apegado a su fe particular, que sin duda fue necesaria con el propósito de derrocar el catolicismo, el cual, en opinión de Saint-Simon, estaba volviéndose por entonces un tanto anticuado, obsoleto y opresivo. Lutero sustituyó todo eso por la devoción a la Biblia, a un solo libro. No cabe duda de que la Biblia fue excelente para una tribu judía seminómada, la cual vivía en un país pequeño al este del Mediterráneo, pero no pudo contar con el desarrollo de las naciones. Se necesita flexibilidad, perpetuo cambio, perpetuo avance. La Iglesia romana, dígame lo que se diga en su contra, tiene un elemento flexible. No hay duda de que en ciertos aspectos es reaccionaria, y en otros es represiva y opresiva; pero por medio de interminables ficciones legales, afirmando que la fuente de la autoridad no es un texto impreso inalterable, sino una institución humana alterable (que después de todo consiste en generaciones de hombres, cada una de las cuales es un poco distinta de las del

pasado) se hizo lo bastante flexible para poder guiar a la humanidad a través de la Edad Media, con inmenso éxito. Y a esto fue precisamente a lo que Lutero le puso fin. Quebrantó la unidad europea, unió la religión a algo inalterable, afirmó principios privados y absolutos. Y si hay algo que Saint-Simon detesta es el concepto de principios absolutos: nada es estable, nada es absoluto, todo evoluciona, todo responde al avance de los tiempos, a la evolución de la humanidad, a los nuevos inventos, nuevos descubrimientos, nuevos espíritus, nuevas almas, nuevos corazones que gradualmente va produciendo. Por consiguiente, es en general procatólico y antiprotestante; pero hacia el fin ya no es un cristiano ortodoxo.

En cuanto a la Revolución francesa, ¿qué fue? Fue simplemente una revolución que ocurrió al término de un periodo de prolongada elaboración. El desarrollo de la industria, del comercio y cambios económicos de índole sumamente violenta y perturbadora habían estado ocurriendo al menos desde el comienzo del siglo XVII. Aquellos cuyo oficio es gobernar a la humanidad se habían dado muy poca cuenta de todo ello. Con el tiempo, y como resultado de la mala administración por parte de quienes vivían en el pasado tradicional y no comprendían que estaba amaneciendo una nueva edad industrial o que ahora las clases medias eran las que tenían el verdadero poder (y Saint-Simon nunca se muestra más elocuente o más penetrante que cuando analiza lo que significa verdadero poder, y quiénes lo han conquistado), el gobierno francés, como los de otras naciones, no procedió de acuerdo con estos cambios, no modificó, en consecuencia, sus disposiciones. Por tanto, el fisco estaba en bancarrota cuando al Estado se le pidió ayuda. El Tercer Estado, en cuyas manos estaba ya por entonces el poder real, aunque todavía no lo supiera, de pronto comprendió que no necesitaba entrar en componendas. Tenía el poder: todo lo que debía de hacer era emplearlo. ¿Por qué había de pagar lo que podía tomarse gratuitamente? ¿Por qué había de valerse de la persuasión si podía emplear la fuerza? Y estalló la Revolución.

En resumen, Saint-Simon interpreta la Revolución como el despertar de la conciencia de clase de la clase media, la conciencia de su verdadero lugar y del hecho de que podía satisfacer sus exigencias simplemente suprimiendo las pocas y simples reglas, las anteriores clases, ya completamente huecas —el clero, la aristocracia y el ejército— que había llevado sobre sus hombros, suprimiéndolas, sin ninguna razón de ser que pudiera aplicarse en el mundo nuevo. Y los juristas, ¿qué papel habían desempeñado? Ofrecieron argumentos y lemas a la nueva burguesía; pero con el tiempo todos los lemas se volvieron caducos, y esos lemas —“todo el poder para el pueblo”, “la libertad humana”, etcétera— fueron tan huecos como los lemas de los reaccionarios a quienes se oponían. No cabe duda de que desempeñaron una tarea muy necesaria, la tarea de los termes de socavar el viejo edificio, que así había de desplomarse. Se espera que sean los carroñeros, los enterradores, los que supriman al semiarruinado antiguo régimen, pero ellos no van a construir una ciudadela nueva: para esto se necesitan personas creadoras, capacidades constructivas, y no gente

acostumbrada a circunvenir, a entablar pleitos mezquinos, a escribir panfletos temiendo a la censura, en los que se dice una cosa y se piensa otra; no abogados astutos, taimados y, a la postre gente pequeña, cuyas mentes no estaban a la altura de la gran tarea constructiva del futuro. Pero como los abogados eran los únicos en quienes confiaba la clase baja, porque eran ellos los que escribían los panfletos revolucionarios y los llevaban al poder, la Revolución se perdió. La Revolución debió ser dirigida por quienes en realidad eran los hombres nuevos, por los grandes y nuevos comerciantes, los grandes y nuevos capitanes de la industria, los grandes y nuevos banqueros, quienes pertenecían en realidad al mundo moderno.

Es aquí donde aparece una de las ideas más originales, penetrantes y creadoras de Saint-Simon. En cada época hay una distribución del poder. Existen los que importan y los que no importan. Existen los que representan lo que vendrá, lo nuevo, y quienes representan lo que está pereciendo, lo viejo. En la Edad Media, los señores feudales representaron los principios del progreso porque defendieron a los campesinos, quienes por entonces eran los productores de los bienes que necesitaba la humanidad. Los protegieron contra las interrupciones a su trabajo, y en general hicieron lo posible por sostener ese orden en particular. Ese orden también necesitaba soldados y sacerdotes. En su época, el cristianismo constituyó una inmensa fuerza progresista, y mientras fue una fuerza progresista, los sacerdotes que lo enseñaron fueron hombres progresistas, hombres que enseñaban algo más adaptado a las necesidades de su época de lo que habrían sido la religión romana o la religión griega o la religión judía. Pero se volvieron caducos y tuvieron que ceder el lugar a otro tipo de hombre. Hoy no son sacerdotes, no son soldados, no son señores feudales los que importan; es una clase de hombre totalmente distinta: científicos, industriales, banqueros, expertos; personas que, en última instancia, representan la ciencia y la industria. La ciencia y la industria han llegado para quedarse, pero la única manera en que pueden organizar un mundo en que los seres humanos puedan satisfacer sus deseos es aplicando la ciencia de la manera más productiva, es decir, de la manera que desarrollará las grandes disciplinas nuevas que por fin están surgiendo en el mundo: el comercio, la industria y, ante todo, la banca de crédito.

Saint-Simon está extraordinariamente obsesionado por la importancia de los banqueros, porque está dedicado al juego de establecer analogías históricas, tan profundamente afectado por el concepto de historia, por el concepto de desarrollo y evolución, por el hecho de que nada permanece inmóvil y de que todo en una época puede corresponder con algo (lo cual nunca es idéntico) en cualquier otra época. A menudo pregunta quién corresponde en su propia época con quienes fueron responsables de la unidad y la centralización, por ejemplo: en la Edad Media o en el Imperio romano. Los romanos fueron grandes porque reinaron sobre casi toda la humanidad y sus leyes eran universales. La Edad Media fue grande porque la Iglesia disciplinó a todo el mundo, lo civilizó y, por tanto, evitó pugnas, evitó el provincialismo, evitó el despilfarro que, para Saint-Simon, es el peor de los crímenes:

la pérdida, la completa destrucción de riquezas humanas en direcciones aisladas, privadas e individuales. ¿Quién desempeña hoy este papel? Los bancos, nos dice: el crédito es el gran pulpo, la gran fuerza universal que nos mantiene unidos a todos, y quienes lo desdeñan, quienes lo desafían, quienes creen que pueden prescindir de él son destruidos por él. El poder más grande del mundo es la interconexión de las finanzas internacionales. Pero lejos de atacarlas, lejos de estar en contra de ellas como sistema opresivo que chupa la sangre del pueblo (como Gobbett o hasta Sismondi lo dijeron por entonces), lo saludó como a una gran fuerza fijadora, centralizadora, conectora, porque para él la unidad lo es todo.

La única manera en que la humanidad puede desarrollarse es mediante la concentración racional de sus riquezas, de modo que cada objeto poseído, cada arte, cada don aislado, cada aspiración que tenga el pueblo no se desperdicie, sino que sea utilizada de la mejor manera, dirigida a su mejor uso posible. Cualquier cosa que una es mejor que cualquier cosa que desintegre. Ya es bastante malo obedecer a gobernantes estúpidos, pero el caos es aún peor, y Saint-Simon, como Hobbes después de la revolución inglesa en el siglo XVII, teme ante todo el insensato derramamiento de sangre, la violencia, a la chusma recorriendo las calles, a jacobinos enloquecidos con la cabeza llena de lemas huecos dados por juristas retóricos que no comprenden la época en que viven: de allí su culto a los industriales, a los banqueros, a los hombres de negocios, y su concepción de la sociedad como una enorme empresa de negocios, algo como la ICI o como la General Motors. Para Saint-Simon, el Estado ya está caducando, aunque se le necesitara, en cierto momento, para la protección de los individuos contra el poder de la Iglesia, que en todo se entromete. Luego, súbitamente, observa que, desde luego, los clérigos pretendían ser científicos; pero ahora que el clero ha quedado desacreditado ya no es necesario protegerse contra ellos y, por tanto, se ha esfumado la parte útil y creadora del Estado, la cual hizo posible el desarrollo económico, social y espiritual para los seres humanos, sin la mano muerta de una Iglesia que ya es cadáver; y el Estado mismo, opresivo e innecesario, también ha muerto. Por consiguiente (dice, con toda firmeza)^[81ct], lo que necesitamos es simplemente un Estado que se haya convertido en una clase de empresa industrial de la que todos seamos miembros, una especie de enorme sociedad de responsabilidad limitada; o de responsabilidad ilimitada, tal vez, precisamente como la concibió Burke, quien también pensaba en la historia universal. Saint-Simon no sólo exige lo que Burke llama “una asociación en toda ciencia; una asociación en todo arte; una asociación en cada virtud”^[82ct], aunque cree en ello, desde luego, apasionadamente, sino también una asociación en el sentido más literal (en el sentido en que el Estado de Burke decididamente no fue concebido como una asociación), una asociación en el comercio, una asociación abigarrada —exactamente lo que Burke negó— una asociación en el comercio, en la industria, en la venta de todo lo que necesitan los seres humanos, y en el conocimiento, sin el cual los hombres no pueden lograr que se haga nada.

¿Cuáles son los propósitos de la sociedad? Bueno, dice Saint-Simon, se nos dice que es el bien común, pero esto resulta muy vago. El propósito de la sociedad es el autodesarrollo, el propósito de la sociedad es: “La mejor aplicación, con objeto de satisfacer las necesidades humanas, del conocimiento adquirido por las ciencias, en las artes y en los oficios, la diseminación de este conocimiento y el desarrollo de la máxima acumulación de sus frutos, es decir, en la combinación más útil de todas las actividades separadas, en la esfera de las ciencias, las artes y los oficios”^[83ct]. Ya basta de rendir homenaje a los Alejandros cuando nos dice: ¡vivan los Arquímedes! Basta de homenajear, en otras palabras, a soldados, sacerdotes y reyes. Éstos están tan muertos y caducos como los astrólogos y los atletas. Lo que necesitamos son científicos e industriales, porque de ellos es el reino en que se encontrarán el conocimiento y las necesidades de hoy. Éstos son los que logran que se hagan las cosas. Éstos son aquéllos bajo cuyo régimen en realidad vivimos aunque no lo sepamos y ellos tampoco lo sepan. Ellos mismos obedecen estúpidamente a vestigios feudales, y no se dan cuenta de que podrían librarse de ellos con un solo dedo. Pero ¿por qué hemos de tolerar que ocurra esto? Toda la historia es el relato de la sórdida explotación del hombre por el hombre, lo que constituye un terrible despilfarro. ¿Por qué deben malgastar los seres humanos sus energías explotando a otros seres humanos, cuando podrían estar explotando a la naturaleza? Cuando un ser humano oprime a otro se pierde demasiada energía, tanto del opresor como del oprimido que lo resiste. Que el opresor deje de oprimir; que quien resiste deje de resistir; que ambos se consagren a la sagrada tarea de explotar la riqueza de la humanidad —la naturaleza— edificando, creando y haciendo una cultura material. De allí todos los himnos de Saint-Simon a la producción y a la organización.

En cuanto a los derechos, “derecho” es un sonido hueco: sólo hay intereses. En cualquier momento dado, los intereses son aquello que la humanidad desea favorecer. Toca a los productores dárselos. La humanidad se divide en dos grandes clases. Los ociosos y los laboriosos, los *oisifs* y los *producteurs*, como los llama a veces: los indolentes y los trabajadores. Con “trabajadores” no parece querer decir los obreros manuales o el proletariado; se refiere a todo el que trabaja, incluso a administradores, capitanes de la industria, banqueros o industriales.

Ante todo, debemos tener profesionales y no simples aficionados. La pobreza se debe siempre a la incompetencia, y debemos remplazar el pavoroso dispendio de la competencia por una planificación concertada: lo que necesitamos es un plan industrial centralizado para la sociedad. Necesitamos asociación, en lugar de competencia; necesitamos trabajo, que de ser necesario podría ser obligatorio, porque tal es el fin del hombre, y deseamos aprovechar cada oportunidad para lograr el máximo avance de la investigación... y también de las artes, porque si la imaginación humana no es encendida por los artistas, por quienes trabajan con las emociones, no ocurrirá nada en absoluto. Las artes también tienen su parte que desempeñar en este enorme avance humano, el cual consistirá en el aprovechamiento y condicionamiento

de las emociones humanas, de las pasiones humanas, de las energías humanas, hacia aquello que la época actual hace tan fácilmente alcanzable, a saber: una especie de vasto sistema industrial que se efectúa por sí solo, en que todos tendrán lo suficiente, nadie será miserable y desaparecerán todos los males humanos. Para dirigir este sistema necesitamos élites, porque el pueblo ciertamente ha estado demasiado ocupado para crearlo —aquí, Saint-Simon habla como un enciclopedista del siglo XVIII— y para dirigirlo por sí solo.

¿Quiénes integrarán estas élites? La opinión de Saint-Simon fue cambiando durante su larga vida. Primero, piensa que debieran ser los hombres de ciencia, luego cambia de parecer y cree que debieran ser los banqueros y los industriales. En su juventud concibió unos cuerpos misteriosos llamados los Consejos de Newton: éstos son una especie de cooperativa internacional o de academia científica, administrada por suscripción pública y un misterioso sistema de voto, en que artistas, industriales y matemáticos se combinan de cierta manera inescrutable. Al final, propone un parlamento, dividido en tres partes. La primera de todas es la Cámara de los Inventos, poblada por ingenieros y artistas —pintores, poetas, etcétera—, hombres que producen, hombres de ideas, hombres que, ya en las artes o en las ciencias, son los primeros en tener chispazos de genio. La segunda cámara selecciona y frena: consta de matemáticos, físicos, fisiólogos y similares. La última cámara consiste en ejecutivos: industriales, banqueros, gente que realmente sabe cómo lograr que se hagan las cosas porque comprende la naturaleza de la época en que vive y porque la simple lucha por la sobrevivencia, la simple necesidad de la competencia, les ha enseñado lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer.

Saint-Simon tiene otros planes diversos que siempre desembocan en lo mismo: debemos producir. Debemos producir, debemos inventar: ¡Poder creador! es el lema. Cada quien debe realizarse en tantas direcciones como sea posible. Ese gran concepto medieval según el cual había que martirizar la carne y el ideal humano consistía en una especie de autosubyugación, en alguna clase de negación de sí mismo, en escapar a alguna vida interior libre de las tentaciones de la carne y los demonios del mundo exterior: que eso quede enterrado para siempre. También hay que abolir la doctrina cristiana que nos reserva las recompensas para otro mundo, mientras que aquí la carne queda subordinada al espíritu; hay que introducir la armonía entre la carne y el espíritu. El espíritu no puede funcionar sin un gran desarrollo material, y ningún desarrollo material puede ocurrir sin ningún gran despertar espiritual, sin las ideas de genio tras genio, sin un general avance humano en todas las direcciones posibles. Tal es un cuadro semejante al Paraíso de Tintoretto: un vasto y feliz conglomerado de humanidad, tomándose de las manos, danzando en círculo una danza interminable de alegría y gozo, en el que están plenamente —sobradamente— satisfechas todas sus facultades, todos sus deseos, todas sus inclinaciones, en las grandes cornucopias que sólo pueden producir los industriales y los banqueros, ya no oprimidos por instituciones antiguas ni por las leyes ridículas que a todos los habían contenido.

Al hablar de la élite, Saint-Simon hace sonar una nota muy moderna cuando dice que se deberán practicar dos morales. Por ejemplo: lo que era tan maravilloso en los sacerdotes de Egipto, quienes fueron una élite muy temprana y original, es que creían una cosa y ofrecían otra a la población. Eso es bueno, así es exactamente como deben hacerse las cosas, porque no podemos esperar que el pueblo se enfrente de un solo golpe a la verdad, sino que hay que educarlo gradualmente. Por tanto, debemos contar con un pequeño cuerpo de industriales, banqueros y artistas que paulatinamente vayan enseñando a la humanidad, que progresivamente la condicionen a tomar la parte que le corresponde en el orden industrial. Esto representa un tipo ya familiar de neofeudalismo. La gran frase sobre la que, en realidad, se edificó el comunismo —“De cada quien según su capacidad...”^[84ct]— procede de Saint-Simon y de los saint-simonianos. Así mismo, cuando Stalin dijo que los artistas —por ejemplo: los novelistas— son “ingenieros de almas humanas”^[85ct], que su arte es aplicado, no puro, que la finalidad del arte no es el arte mismo sino moldear y condicionar a los seres humanos, ésa es una idea saint-simoniana. Entonces, cada quien debe ser un ingeniero, ya sea de materia inanimada o de almas humanas; mas para lograr esto, no podremos tener una serie de creencias metafísicas caducas e ininteligibles que nos obstaculicen. Por tanto, Saint-Simon inventó, por ejemplo, la antidemocracia, porque nada podía lograrse mediante la democracia. No se puede realizar ningún gran plan, salvo por hombres inteligentes que comprendan la época en que viven, que tengan el poder concentrado en sus manos y que hagan las cosas como expertos, porque sólo los expertos logran que se hagan las cosas. Sólo los expertos han logrado hacer algo, y los expertos jamás serán derrotados, como la Revolución francesa, cuyo resultado fue derramamiento de sangre, caos y terrible retroceso humano.

De manera similar, la libertad es un lema ridículo. La libertad siempre es desorganizadora; la libertad es siempre algo negativo contra la opresión de fuera. Pero en un régimen avanzado en que todo sea progresista no habrá opresión, no habrá nada que resistir, no habrá necesidad de emplear un ariete. La libertad es siempre una especie de dinamita que hace estallar las cosas, pero en una época constructiva, en una época creadora, en contraste con una destructora, no se emplea la dinamita: al menos, no con ese tipo de propósito.

De allí todos sus gritos advirtiéndonos que la libertad individual es peligrosa y hay que suprimirla.

De manera similar trata Saint-Simon el *laissez-faire*. En cierto periodo, creyó en el *laissez-faire*, siendo discípulo del hombre al que llama “el divino Smith”^[86ct]; pero también el *laissez-faire* conduce al caos absoluto. Es totalmente imposible lograr que se haga algo, a menos que planeemos las cosas, que dirijamos las cosas desde el centro. Por consiguiente, tenemos aquí la aterradora idea de la gran jerarquía neofeudal, con los banqueros en la cima, los industriales un poco por debajo, los ingenieros y técnicos más abajo, y luego los artistas, pintores y escritores. Todo ser

humano imaginativo que tenga algo que ofrecer se encuentra en algún lugar de esta jerarquía, de este gran nuevo régimen feudal en que todo está dispuesto en un orden rígido. Es así como puede lograrse el avance, es así como marcha un ejército, y todos somos un ejército, pues para Saint-Simon toda la historia es un ejército: poco más o menos, así la llama.

No menos violento se muestra contra la igualdad, a la cual considera un grito estúpido de parte de las masas oprimidas, que no debiera tener nada que ver con un mundo ordenado por un gobierno racional. Debemos tener una administración, no de personas, sino de cosas^[87ct]. Y la administración de las cosas significa llevarnos hacia una meta adecuada, que es la satisfacción de los deseos por los mejores métodos posibles, por los más eficientes. Si ésa va a ser la meta humana, entonces el gran lema no debe ser igualdad ni libertad, sino fraternidad, pues, ciertamente, todos los hombres son hermanos.

Esto nos lleva a la última fase del pensamiento de Saint-Simon, su *nouveau christianisme*, su nuevo cristianismo. Hacia el fin de su vida sintió que se necesitaba un culto, que debía hacerse algo, porque no sólo sabemos las cosas gracias a la tecnología; que había que fijar en algo las creencias del hombre. Nos dice: consideremos la época de Cicerón; la religión de los romanos estaba moribunda, aunque aún había quien visitaba los templos, y Cicerón creyó en conservar la cáscara externa de la religión romana, aunque él mismo no creyera ya en su esencia interna. Esto no puede hacerse. Hoy, abundan las gentes que no creen en el Dios del cristianismo ni en Cristo ni en ninguno de los *dogmata*, pero que son sumamente útiles a la Iglesia, porque consideran que somete los bajos instintos del hombre. Pero esto no sirve cuando la creencia se ha agotado, y la Iglesia se desplomará. La cáscara no puede continuar conteniendo la yema. Por tanto, hemos de crear una religión nueva, una nueva fe que responda a las necesidades de la época. Ante nosotros está la edad de oro: es una tradición ciega la que la coloca atrás; vamos avanzando hacia ella con rápido paso. Nuestros hijos llegarán allí; a nosotros nos toca, dice Saint-Simon, señalarles el camino.

¿Y cómo señalaremos el camino? No se muestra muy claro al respecto. Ante todo, por asociación y por amor. Si los seres humanos comprenden las necesidades de los demás y se identifican con ellos, entonces sus imaginaciones creadoras se desbordarán en dirección de la producción más grande y armoniosa de aquellos bienes que irán para cualquiera según su necesidad. Dijo Enfantin, el jefe de la secta de Saint-Simon, después de su muerte: “Sois un aspecto de mí, y yo soy un aspecto de vos”^[88ct]. En realidad, cuando la secta —pues se convirtió en una secta religiosa— se fue a vivir a las afueras de París, designaron una túnica especial que sólo podía abrocharse desde atrás, de modo que cada miembro de la minúscula secta saint-simoniana dependiera de algún otro. Este era un símbolo de cooperación y no de competencia, y existe un exquisito retrato, pintado por Raymond Bonheur, del compositor Félicien David llevando una de estas túnicas saint-simonianas, con una

gran “D” bordada al frente y con cuerdas como las de un arpa. A los saint-simonianos les fascinaba el boato medieval, y deseaban reconstruir la jerarquía medieval en términos industriales: esto es lo realmente original del saint-simonismo.

Vemos muy claramente en qué forma el saint-simonismo ha influido sobre nosotros cada vez que se hace un intento de edificar una sociedad coherente aplicando la ciencia a la solución de los problemas humanos: no como en el siglo XVIII, cuando se trataba de la solución de problemas perennes que siempre son los mismos, y en términos de principios los cuales siempre son los mismos, que jamás se alteran porque están grabados en el corazón humano, o porque son descubiertos en la naturaleza o por una visión metafísica o por cualesquiera medios, sino en términos de valores, que evolucionan con los tiempos. Preguntamos qué invento afecta a otros inventos, qué seres humanos afectan a otros seres humanos, y la idea de que debemos hacer coherente la sociedad humana, de que a partir de ella debemos crear algún tipo de entidad única y planeada, y no permitir que los seres humanos actúen a su antojo, no autorizarlos a hacer lo que deseen simplemente porque lo desean, porque esto podría afectar un estado de cosas en que podrían realizarse muchas más de sus propias facultades, si tan sólo las conocieran: tal es la idea saint-simoniana. Adopta formas benévolas y humanas, por ejemplo, en el caso del New Deal norteamericano, o en el Estado socialista de posguerra en Inglaterra. Toma, en cambio, formas violentas, implacables, brutales y fanáticas en el caso de las sociedades fascistas y comunistas planeadas por una directiva. En su caso, el concepto de una nueva religión secular que debiera ser un opio para las masas, espoleándolas hacia una creencia que intelectualmente no son capaces de comprender, también ha sido tomado de Saint-Simon. Asimismo, de él se tomó la mezcla del concepto de que formamos parte de una corriente histórica que avanza —y, por tanto, no hay ideales absolutos, y cualquier ideal debe apreciarse en términos de su propia perfección, del grado en que satisface las necesidades actuales, y no las necesidades de alguna época pasada o futura—, con el concepto de que la historia es una historia de tecnología en continua alteración, porque la tecnología representa el espíritu humano en su aspecto más activo, y la humanidad debe dividirse entre quienes trabajan y quienes no hacen nada, los zánganos y los productores, los activos y los pasivos, los que hacen cosas y los que permiten que se las hagan.

En el meollo mismo de toda esa concepción se encuentra la ciencia, o el cientismo, la creencia de que a menos que las cosas se hagan siguiendo una disciplina rigurosa, por los únicos que comprenden el material del que está compuesto el mundo, el humano y el no humano, el resultado será caos y frustración. Eso sólo puede lograrlo la élite. La élite no puede dejar de practicar una moral doble: una para ella misma, otra para los demás. Libertad, democracia, *laissez-faire*, individualismo y feudalismo: todas éstas son nociones metafísicas, lemas, palabras que no significan mucho y que deben desaparecer dejando el lugar para algo más claro, más audaz, más nuevo: las grandes empresas, el capitalismo de Estado, la organización científica, una

organización de la paz mundial, un parlamento mundial, una federación mundial. Todo esto es saint-simoniano.

Saint-Simon no creía en las revoluciones, porque había visto una. Creía en los poderes de persuasión. Pero la revolución no tiene que ser el medio. Lo que más profundamente le preocupaba era que la humanidad misma debiera obtener, al fin, la satisfacción de sus deseos. En su lecho de muerte dijo a sus discípulos: “Hay algo que deseo deciros^[89ct]: amaos los unos a los otros y ayudaos los unos a los otros. Toda mi vida puede resumirse en un solo pensamiento: asegurar a todos los hombres el más libre desarrollo de sus facultades”. Y: “Se debe formar el partido de los trabajadores [por “trabajadores” quería decir los que son productivos], el futuro está con nosotros”. Y así fue, pero tal vez no exactamente en el mismo sentido en que lo creía Saint-Simon, quien fue el más liberal, generoso, optimista y, en última instancia, cándido de los hombres.

Con tanto hablar acerca de fraternidad, de amor, de asociación y de organización, con que Saint-Simon, ya moribundo, adjura a sus amigos y a la humanidad en general, ¿qué dice de la libertad? Hemos de preguntarnos: ¿Qué hay de la libertad, tal vez no en el sentido hueco en el cual dice que le dieron los juristas del siglo XVIII, como ariete contra la supervivencia del feudalismo, sino de la libertad real, de la libertad civil, de la libertad de los seres humanos para hacer lo que deseen dentro de una esfera limitada? Sobre este punto, Saint-Simon dice algo que hace vibrar una nota más fría que todo lo demás sobre lo cual haya dicho, pues en realidad estaba en su contra. No le importó saber quién planteó sus ideas, ni cuán opresivamente fueron aplicadas, fuese por Napoleón o por la Santa Alianza o por el rey Luis XVIII, a todos los cuales menciona con absoluta indiferencia. Dice que las discusiones acerca de la libertad que tanto agitan a la clase media se han vuelto cuestión indiferente para la clase inferior, pues ya sabemos demasiado bien que en el actual estado de la civilización, el uso arbitrario del poder no la afecta mucho. Los hombres pequeños, la clase baja, la clase más numerosa y pobre de la humanidad, sin la cual no puede efectuarse ninguna reconstrucción de la humanidad... a esta gente no le preocupa la libertad; le aburre la justicia, como más avanzado el siglo lo diría el pensador socialista de izquierda ruso Ghernichevski. Lo que la gente desea no es parlamento, libertad y derechos. Éstos son anhelos de la burguesía. Lo que quieren son botas, y este grito en demanda de pan y botas, y no de mucha libertad y lemas liberales, se convierte en el estribillo común de todos los duros partidos de izquierda, incluso de Lenin y Stalin. Y esta nota un tanto siniestra puede remontarse hasta el benigno, humanitario y noble Saint-Simon.

MAISTRE

JOSEPH DE MAISTRE fue una figura temible para muchos de sus contemporáneos: temible por lo que escribió, más que por lo que fue. De hecho, sus contemporáneos no tuvieron muchas oportunidades de conocerlo, pues los años más importantes de su vida los pasó al servicio del rey de Cerdeña y en la corte de San Petersburgo, adonde fue enviado como representante diplomático. Fue temible para ellos por la violencia, la intransigencia y el dogmatismo extremadamente inflexible y tenaz con que deseó disipar las doctrinas que desaprobaba.

La opinión normal sobre él fue bien resumida por Émile Faguet, tal vez el más justo y atinado crítico de Maistre en la Francia del siglo XIX. Llama a Maistre “un feroz absolutista, un furioso teócrata, un intransigente legitimista, el apóstol de una monstruosa trinidad formada por el papa, el rey y el verdugo; siempre y por doquier el paladín del dogmatismo más implacable, estrecho e inflexible, una negra figura, al parecer salida de la Edad Media, en parte sabio doctor, en parte inquisidor, en parte verdugo”^[90ct]. Y, asimismo, “su cristianismo es el terror, la obediencia pasiva y la religión del Estado”^[91ct]; su fe es, simplemente, un “paganismo ligeramente disfrazado”^[92ct]; es un “pretoriano del Vaticano”^[93ct]. Uno de sus admiradores habla de su “cristianismo del terror”^[94ct]; Edgar Quinet, protestante bajo la influencia de los románticos alemanes, escribe acerca del “Dios inexorable [de Maistre] ayudado por el verdugo; el Cristo de un permanente Comité de Salvación Pública”^[95ct]; y en nuestros propios días, el filósofo español Miguel de Unamuno se refiere al “matadero”^[96ct] de Maistre.

Éste es el retrato habitual de Maistre, en gran parte inventado por Sainte-Beuve y perpetuado por otros varios pensadores del siglo XIX. Siempre se pinta a Maistre como un monarquista fanático y como un partidario aún más fanático de la autoridad papal; soberbio, intolerante, inflexible, con una voluntad férrea y un increíble poder de razonar rígido partiendo de unas premisas dogmáticas hasta llegar a conclusiones extremas y desagradables; brillante, amargado, un doctor medieval nacido fuera de su época, que vanamente intentó contener la corriente de la historia; una distinguida anomalía, formidable, hostil, solitario y en última instancia patético; en su mejor aspecto, una trágica figura patricia, que desafiaba y denunciaba un mundo cambiante y vulgar en el que, incongruentemente, había nacido; en su peor aspecto, un hombre intransigente e inflexible, cegado por sus propias ideas, tronando maldiciones contra la maravillosa nueva época cuyos beneficios era él demasiado obstinado para ver y demasiado endurecido para sentir.

Sus obras son consideradas interesantes y *outré*, pero no importantes: el último y desesperado esfuerzo del feudalismo de la época de las tinieblas por oponerse a la marcha del progreso. Se le describe o bien como un valeroso pero condenado paladín

de una causa perdida, o bien como un demencial y odioso vestigio de la generación más vieja y más insensible, según la actitud que tomaran los críticos del siglo XIX. Pero ambos bandos, en su pro o en su contra, presuponen siempre que su época ya pasó, que su mundo no tiene nada que ver con lo contemporáneo. Este punto de vista lo comparten, por igual, Victor Hugo y Lamennais, Sainte-Beuve y Faguet, James Stephen y Morley, y en particular Harold Laski, quien escribió un ensayo sobre Maistre en que opinó que éste debía ser rechazado, como una fuerza ya agotada.

Esta opinión, que acaso fuese inteligible en el siglo XIX, nos parece absurda en la época actual. Pues aunque Maistre pueda haber hablado el lenguaje del pasado, el contenido de lo que tuvo que decir es la sustancia absoluta de toda idea antidemocrática de nuestros días; en comparación con sus contemporáneos progresistas, es en realidad ultramoderno, pues nació no después sino antes de su época. Si sus ideas no ejercieron una influencia más inmediata, fue porque la tierra en que en su tiempo cayeron no fue receptiva. Sus doctrinas, y aún más su actitud mental, tuvieron que aguardar un siglo antes de materializarse... y se materializaron.

La tarea de Maistre, a sus propios ojos, consistía en destruir todo lo que el siglo XVIII había edificado. Permítaseme explicar cómo llegó a esta conclusión. Maistre nació en 1753 en Chambéry, en Saboya, que por entonces formaba parte del reino de Piamonte-Cerdeña. Este reino, del que Maistre fue súbdito durante toda su vida, era relativamente ilustrado en el siglo XVIII: abolió el feudalismo muchos años antes que los franceses. Como otros aristócratas liberales, Maistre era un moderado reformador, no particularmente reaccionario ni particularmente fanático. Ya era adulto cuando, por último, estalló la Revolución. Tenía más de treinta años, y cual otros que pasaron por la Revolución —como Saint-Simon, como Schiller, como Hegel— se puso violentamente en su contra. El espectáculo del Terror jacobino fue algo que no olvidó durante el resto de su vida, y esto es lo que lo transformó en un enemigo implacable de todo lo que fuera liberal, democrático, idealista, de todo lo relacionado con intelectuales, críticos o científicos, de todo lo que tuviera que ver con el tipo de fuerzas que creó la Revolución francesa. Cuando Maistre habla de Voltaire, habla de él casi como si fuese su enemigo personal.

Siendo saboyano, Maistre ingresó en el servicio real, y empezó a escribir panfletos contra la Revolución, después de que los revolucionarios franceses invadieron Saboya. Estos panfletos eran muy mordaces: tenían una peculiar frescura (de hecho, una ferocidad) que inmediatamente llamó la atención. Pero el rey de Cerdeña se sintió incómodo con semejante súbdito en su corte. La corte era muy pequeña, muy limitada, un tanto provinciana, y Maistre era un hombre demasiado brillante, demasiado activo, demasiado imaginativo y demasiado interesante para sentirse allí a sus anchas. Pero sin duda era muy capaz, y atrajo gran atención por la brillantez de sus escritos. Por consiguiente, se decidió enviarlo lo más lejos posible, y, llegado el momento, fue enviado a San Petersburgo como ministro del rey de Cerdeña o como equivalente de ministro, desde 1803, hasta su partida en 1817.

En San Petersburgo lo consideraron un hombre de particular gracia, cortesía y urbanidad; era un conversador brillante y amable, era una compañía deliciosa, muy mimado por la sociedad. La vida en San Petersburgo le gustó; quedó fascinado por la monarquía rusa, y estableció muy buenas relaciones con los círculos inmediatos de Alejandro I; de hecho, el emperador solicitó su consejo político en diversos momentos de su reinado.

Una vez terminada la guerra contra Napoleón, por algún motivo Alejandro solicitó su retiro; tal vez Maistre haya convertido a demasiadas damas de sociedad a la Iglesia romana. Varias de estas señoras estaban destinadas a desempeñar un papel muy importante en los círculos católicos de la Europa occidental. Es posible que Maistre se excediera un poco interviniendo en la política rusa, dada su fuerte personalidad. Sea como fuere, reinstalado en el trono, el rey de Cerdeña lo llamó, Maistre volvió a Turín, la capital, se le otorgó una sinecura y en 1821 falleció, habiendo recibido considerables honores pero ninguna clase de poder político o, de hecho, ningún otro tipo de poder. Su reputación, en gran parte, es póstuma.

El objetivo al que más vigorosamente se dirigió Maistre, como lo he dicho, fue destruir el siglo XVIII y el pensamiento de esa época. Es erróneo suponer que el pensamiento del siglo XVIII fue como una tela inconsútil; en realidad, algunos de los pensadores de esa centuria estuvieron divididos por profundas diferencias. Pero sí hay ciertas cosas comunes a todos ellos. Tal vez no todos creyeran en el progreso; tal vez no todos creyeran en Dios; tal vez no todos en la inmortalidad del alma. Algunos de ellos creyeron en la intuición; otros, en el empirismo. Algunos creyeron en la espontaneidad y la simplicidad de sentimientos; otros, en la ciencia y en el refinamiento. Lo que tuvieron en común fue la idea de que los hombres, por naturaleza, eran si no buenos, al menos no malos, potencialmente benévolos, y que cada hombre era el mejor experto en lo tocante a sus propios intereses y sus propios valores, cuando no estaba siendo engatusado por bribones o por necios; que en general los hombres tendían a seguir las reglas de conducta que les ofrecía su propio entendimiento. La mayoría de los pensadores del siglo XVIII creyeron que el progreso era deseable; es decir, por ejemplo, que la libertad era mejor que la esclavitud; que la legislación fundamentada en lo que solía llamarse “los preceptos de la naturaleza” podía enderezar casi cualquier mal; que la naturaleza era tan sólo la razón en acción y que, por consiguiente, su funcionamiento podía deducirse, en principio, de un conjunto de axiomas como los de una teoría geométrica, o como los de la física y la química, con sólo conocerlos. Creyeron que todas las cosas que eran buenas, verdaderas, virtuosas y libres eran necesariamente compatibles y, en realidad, más aún, que estaban interconectadas. Los más empíricos entre ellos estaban convencidos de que la ciencia de la naturaleza humana se podía desarrollar no menos que la de las cosas inanimadas, que se podía dar respuesta a las preguntas políticas y éticas siempre que fuesen auténticas —¿y cómo no habían de serlo?— con no menor certidumbre que las de matemáticas y astronomía, y que una vida basada en estas

respuestas sería libre, segura, feliz y sabia. Creyeron que se podía alcanzar el milenio mediante el uso de facultades y la práctica de métodos que, durante más de un siglo, tanto en las esferas del conocimiento como en las de la acción, habían conducido a triunfos más extraordinarios que ningunos antes alcanzados en la historia humana. Esto, poco más o menos, es la creencia común, el temple y la actitud generales de los pensadores racionales del siglo XVIII.

Maistre se propuso destruir por completo todo esto. Resolvió desarraigar cualquier característica del siglo XVIII de esta índole, de modo que desapareciera. Abordó esta enorme tarea porque creyó que la Revolución en que habían sufrido los inocentes era un desastre aterrador. Había amado y admirado a Francia desde lejos (estaba en las márgenes, en Saboya) con la pasión peculiar que la gente de las fronteras de los países siente por esas naciones con las que desea identificarse; de esto hay muchos ejemplos en la historia. Con la indignación peculiar nacida del deseo de demoler un ideal realmente de oro, decidió desacreditar aquellas fuerzas que en su opinión eran culpables de la destrucción de su sueño. Por consiguiente, en lugar de las fórmulas *a priori* de esta sociología idealista, decidió apelar a los hechos empíricos de la historia y observar la conducta humana. En lugar de los ideales de progreso, libertad y perfectibilidad predicó lo sagrado del pasado, la virtud y la necesidad, en realidad, del completo sometimiento, por causa de la naturaleza incurablemente mala y corrompida del hombre. En vez de la ciencia, predicó la supremacía del instinto, la superstición, el prejuicio. En vez del optimismo, predicó el pesimismo. En lugar de la eterna armonía y de la paz eterna, predicó la necesidad — según él, la necesidad divina— del conflicto, del sufrimiento, del derramamiento de sangre, de la guerra. En vez de paz y de igualdad social, de intereses comunes y de la simple naturaleza del hombre natural no corrompido acerca del que había hablado Rousseau, insistió Maistre en que lo importante era la diversidad, la desigualdad, el conflicto de intereses: tales eran las condiciones normales de los individuos y de las naciones. Negó todo significado a abstracciones como la Naturaleza, el Hombre, los Derechos Naturales. Su doctrina del lenguaje contradijo todo lo que Condorcet, Gondillac y los grandes científicos del siglo XVIII habían tratado de formular. Intentó insuflar nueva vida en la desacreditada doctrina del Derecho Divino de los Reyes. Defendió la importancia del misterio, de la oscuridad, casi de la ignorancia, y ante todo de la irracionalidad como base de la vida social y política. Con inmensa eficacia y brillo denunció toda forma de lucidez, toda forma de racionalidad. En lo temperamental, Maistre fue tan implacable y extremoso como sus grandes enemigos, los jacobinos. Y tuvo algo de la misma fe de ellos y de su integridad.

Alexander Herzen, el revolucionario ruso, observa que lo que distinguió a los hombres de 1792 fue la maravillosa totalidad de su rechazo a todo el antiguo orden. Afirma que no sólo denunciaron sus vicios, sino también sus virtudes. Desearon no dejar nada en pie, quisieron destruir todo el perverso sistema, sus raíces y sus ramas íntegramente, para edificar algo absolutamente fresco, enteramente puro. No

quisieron entrar en ninguna componenda; no desearon tener ninguna deuda con aquello sobre cuyas ruinas edificarían nuevas ciudades. Maistre fue exactamente lo opuesto. Atacó el racionalismo del siglo XVIII con la intolerancia, la pasión, el poder y el afán de los propios grandes revolucionarios. Quiso destruir lo que atinadamente ha sido llamado “la ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII”^[97ct]. Deseó arrasarla, sin dejar siquiera piedra sobre piedra.

El método que empleó Maistre, así como las verdades que predicó (aunque oficialmente dijera que las había deducido de Tomás de Kempis o de Tomás de Aquino, o de los grandes predicadores del siglo XVII en Francia, Bourdaloue o Bossuet) en realidad muestran muy poco del espíritu de estos grandes pilares de la Iglesia. Mucho más se asemejan al enfoque antirracionalista de alguien como san Agustín, o al de los masones y los iluministas, entre los cuales Maistre pasó su juventud.

La doctrina fundamental de Maistre es ésta: la naturaleza tiene colmillos y garras, tintos en sangre, es un vasto escenario de matanza y destrucción. Los hombres del siglo XVIII se volvieron a la metafísica, a la lógica y hasta a la geometría para descubrir cómo era la naturaleza. Ésas no son las fuentes de nuestro conocimiento de ella. Si desean hablar acerca de la naturaleza, que lo hagan en serio. Hablan de utilizar la observación como arma, valiéndose de nuestros ojos, no aceptando muchas verdades dogmáticas simplemente porque muchos predicadores nos han hablado acerca de ellas. Muy bien, entonces, hay que tomarles la palabra. Contemplemos lo que ocurre a nuestro alrededor, dice Maistre; no leamos libros, miremos la naturaleza, mirémonos a nosotros mismos, estudiemos la historia, sí, y la zoología. Estas son las que nos guiarán a la naturaleza. ¿Qué vemos si miramos allí? Permítaseme citar lo que dice Maistre:

En el vasto dominio de la naturaleza viva reina una violencia abierta, una especie de furia prescriptiva que arma a todas las criaturas, llevándolas a su común condenación. En cuanto dejamos el reino inanimado, encontramos el decreto de muerte violenta escrito en las fronteras mismas de la vida. Lo sentimos ya en el reino vegetal: desde la enorme catalpa hasta la hierba más humilde, ¡cuántas plantas *mueren* y cuántas son *muertas*! Pero desde el momento en que entramos en el reino animal, esta ley entra, de pronto, en la más aterradora evidencia. Una fuerza violenta, a la vez oculta y palpable..., ha elegido, en cada gran subdivisión de los animales, a cierto número de especies para que devoren a las otras. Así, hay insectos de presa, reptiles de presa, aves de presa, peces de presa, cuadrúpedos de presa. No hay un instante en que una criatura no esté siendo devorada por otra. Y sobre todas estas numerosas especies de animales está colocado el hombre, y su mano destructora no perdona nada que viva.^[98ct]

El pasaje que sigue es más elocuente en francés: constituye una curiosa letanía:

Il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste... à l'agneau [il demande] ses entrailles pour faire résonner une harpe... au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l'art, à l'éléphant ses défenses pour façonner le jouet d'un enfant: ses tables sont couvertes de cadavres... Gependant quel être [dans le carnage permanent] exterminera celui qui les extermine tous? Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme... Ainsi s'accomplit... la

grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.

Permítaseme traducirlo:

Man kills to obtain food and kills to clothe himself. He kills to adorn himself and he kills in order to instruct himself. He kills to amuse himself and he kills in order to kill. Proud and terrible kings, he wants everything and nothing can resist him... From the lamb [he demands] its guts to make his harp resound... from the wolf his deadliest tooth to polish his trifling works of art, from the elephant his tusks to make a toy for his child: his tables he covers with corpses.... But who [in the general carnage] will exterminate the one who exterminates all the others? He will himself. It is man who is charged with the slaughter of men... thus is accomplished... the great law of the violent destruction of living creatures. The whole earth, perpetually steeped in blood, is nothing but a vast altar, upon which all that is living must be sacrificed without end, without measure, without pause, until the consummation of things, until evil is extinct, until the death of death.^[1]

Y sí, dice Maistre, el hombre nace para amar. Es tierno, amable y bueno. ¿De dónde sale su furia divina? ¿Es la tierra la que pide sangre? Quisiéramos saber, dice Maistre, por qué las tropas en combate nunca, o muy raras veces, se rebelan contra las instrucciones de sus comandantes, que les ordenan exterminar a otros inocentes. ¿No hay algo paradójico en el hecho de que los soldados —hombres inocentes y honorables, a quienes recibimos con la mayor cortesía en la vida privada, y que en la vida ordinaria son amables, virtuosos, temerosos de Dios, correctos, que no harían daño a una mosca— entran en batalla para matar a otros soldados, tan inocentes como ellos, sin la menor vacilación? Mientras que el verdugo, quien es el que, a fin de cuentas obedeciendo instrucciones, mata a personas que en general se supone que no son inocentes —parricidas, asesinos y otros criminales— y mata a muchos menos de ellos que los soldados, sin embargo, es visto como un paria social; nadie le da la mano; se le mira con horror y aborrecimiento, no como a un miembro ordinario de la sociedad. ¿No hay algo extraño en admirar el derramamiento de sangre inocente y en retroceder ante el derramamiento de sangre culpable? Esto debe ser, dice Maistre, porque la guerra es en cierto sentido divina en sí misma, porque es la ley del mundo. Esta es una doctrina central de Maistre: que los conceptos racionalistas no funcionan. Si verdaderamente deseamos saber por qué la gente se comporta como lo hace, deberemos buscar la respuesta en el reino de lo irracional. El suyo es un misticismo que pone su fe en el otro mundo, no en éste.

A Maistre le fascina el espectáculo de la guerra. Consideremos, nos dice, un campo de batalla. La gente imagina que un campo de batalla es un lugar en que ocurren las cosas de una manera planeada. El comandante da las órdenes, las tropas marchan al combate, y las batallas se ganan o se pierden según el predominio de las tropas o de las hábiles instrucciones dadas por el general. Nada podría ser más falso. Consideremos una verdadera batalla. Una vez más, no miremos los libros de texto, miremos la vida: la zoología y la historia son las maestras de Maistre. Si miramos un campo de batalla, lo que encontraremos en éste no es una ordenada procesión de

acontecimientos, que correspondan a las descripciones de los testigos presenciales o aun de los estrategos, de los tácticos o de los historiadores. Lo que encontraremos será un ruido aterrador, confusión, matanza, muerte, ruina, los gritos de los heridos, los lamentos de los moribundos, los violentos disparos de las armas de fuego. “Cinco o seis tipos de embriaguez”^[99ct] se apoderan de los hombres que están en el campo; un general no puede saber si va perdiendo la batalla o va ganándola. Nadie puede decírselo. Las guerras no se ganan por el cálculo racional, se ganan por la fuerza moral. Las ganan quienes sienten que van ganándolas. Las gana cierto tipo de certidumbre irracional interna. En el momento del combate, no se puede calcular si nuestras tropas son aún más numerosas en el campo de batalla que las del enemigo. No es como un duelo entre dos seres humanos, en que la fuerza de uno es obviamente mayor u obviamente menor que la fuerza del otro. Las batallas se ganan psicológicamente, las batallas se ganan mediante actos de fe. Lo que ocurre, ocurre así como resultado de cierto tipo de fuerza interna misteriosa que ciertamente no es un cálculo racional ni la minuciosa aplicación de un conjunto de reglas de libro de texto, alguna clase de cálculo o plan racional elaborado que gana o pierde las batallas.

Tolstoi, al describir la Batalla de Borodino en *La guerra y la paz*, siguió minuciosamente esta descripción de Maistre. Tolstoi leyó a Maistre porque éste vivía en San Petersburgo durante el periodo en que él estaba interesado, y hace eco a su descripción de cómo es una verdadera batalla, describiendo la experiencia de los presentes en la batalla, en lugar de hacer el relato ordenado y metódico que después presentan los testigos presenciales o los historiadores. Tanto para Maistre como para Tolstoi, la vida misma es una batalla de esta índole, y todo intento de describirla en términos racionales es deformar terriblemente, suavizar, limpiar y ordenar algo que por naturaleza es profundamente irracional, profundamente confuso y que no obedece a ningunas leyes ni reglas que podamos descubrir.

Maistre protesta, ante todo, contra la suposición de que la razón es la gran ama de las cosas. Es imposible gobernar a los hombres o lograr algo por medio de la razón. Dice: ¿Qué creéis que es para mí la razón? La razón es, tan sólo, una débil facultad de los hombres, que de cuando en cuando tiene el propósito de hacer que los medios correspondan a los fines. ¿Creéis, en realidad, que las grandes instituciones de la humanidad son construcciones racionales? Recordad que la función de una institución es ser autoritaria. La función del gobierno es gobernar. Toda sociedad humana debe tener un gobierno, y cada gobierno debe tener esta soberanía. Cada soberanía debe contener en sí misma un principio de infalibilidad, y lo único que es absolutamente infalible es la palabra de Dios. Todo lo que hacen los seres humanos pueden estropearlo otros seres humanos. Todo lo que los seres humanos pueden construir pueden destruirlo seres humanos. Suponed que creáis una institución artificial, una república o una monarquía constitucional limitada, por medio de esa razón que recomendaba el siglo XVIII; por ejemplo: alguna disposición utilitaria para lograr la mayor felicidad o la mayor libertad del mayor número. Bueno, en una

generación la construyen hombres sagaces, y hombres aún más sagaces en la generación siguiente pueden dejarla llena de agujeros, pueden destruirla completamente por medio de su razonamiento superior, aún más sutil, aún más sagaz, aún más destructivo. Nada puede durar perpetuamente sino lo que algo distinto de la razón edifica, pues lo que la razón edificó, la razón puede derribarlo.

Por naturaleza, el hombre es vicioso, maligno, cobarde y malo. Lo que dice la Iglesia romana, lo que dice el cristianismo, acerca de la culpa original, del pecado original, es la visión psicológica más profunda en la naturaleza humana. Si se les deja solos a sus propios recursos, los seres humanos se desgarrarán mutuamente. Aquí, Maistre se opone por completo a su época: considera que los seres humanos, a menos que se les pongan grilletes y se les someta por medio de la disciplina más rígida posible, probablemente se destruirán unos a otros. Maistre cree que la naturaleza humana tiende, fundamentalmente, a autoaniquilarse, y necesita ser sometida y controlada. Lo único en que se puede confiar, lo único de que se puede depender no es creación del hombre, pues si es creación del hombre, igualmente puede ser deshecha por el hombre.

¿Qué nos enseñó el siglo XVIII acerca de esto? Nos enseñó que la sociedad se fundaba en un contrato. Pero esto es un absurdo tanto lógico como histórico. ¿Qué es un contrato? Un contrato es una promesa. Así tenemos a muchas personas racionales uniéndose —dice Maistre, burlón— con el propósito de organizarse una vida pacífica que le dará a la gente más bienes materiales, o más seguridad, o más felicidad, o más libertad o cualquier cosa que desee de lo que habría obtenido en el llamado estado de naturaleza. Y, ¿cómo lo hacen? Construyendo un Estado como se podría construir un banco, o una compañía de responsabilidad limitada. Pero incluso hacer esto requiere que la promesa, el contrato social sean ejecutorios. Si alguien lo viola, debe haber algún tipo de instrumento con el propósito de hacerlo volver a la conformidad o de expulsarlo. Pero un cuerpo de hombres que ya interpreta tales conceptos como promesas, y la exigencia de que se cumplan las promesas, es una sociedad humana completamente madura y avanzada. La idea de que seres bárbaros, salvajes aborígenes de los bosques, uniéndose por primera vez en la historia para construir algo llamado un contrato social están ya provistos de conceptos tan elaborados y avanzados como las promesas mutuas, la obligación, el deber, la exigencia del cumplimiento de las promesas, que ya tienen todo esto listo para ponerlo en el fondo intelectual común: tal es un grotesco absurdo lógico. Quienes están armados con el concepto de una promesa, con el concepto de respetar la voluntad mutua, el concepto de castigo, el concepto de recompensa no necesitan una sociedad: ya están en ella. Por tanto, claramente, la sociedad queda ya presupuesta en la noción misma de un contrato. Además, no fue creada por el hombre, pues si hubiese sido creada por el hombre no habría resistido los embates de los siglos. Se encuentra en las más profundas tinieblas de la antigüedad, y según Maistre (aquí fue poderosamente influido por Burke) todo lo que se remonta a las brumas de la antigüedad fue creado

por Dios y no por el hombre.

Y lo mismo le ocurre al idioma. *Monsieur* Rousseau, afirma Maistre, nos dice que desea conocer los orígenes del lenguaje. Bueno, desde luego, *monsieur* Gondillac, que puede responder a todas las preguntas, también podrá responder a ésta. ¿Cómo se inventó el lenguaje? Desde luego, por la división del trabajo. Incontables personas racionalistas, en busca de su ventaja personal, amablemente se reunieron y procedieron a inventar el lenguaje, nos dice Maistre. La primera generación de hombres, puede suponerse, dijo “BA” y la siguiente generación de hombres dijo “BE”. Los asirios inventaron el nominativo^[100ct], y los medos inventaron el genitivo. Y así fue como nació la gramática.

Esta clase de ironía cáustica es muy apropiada. Maistre fue uno de los primeros en percibir que todo el concepto del siglo XVIII, según el cual las instituciones humanas fueron edificadas por hombres racionales, con propósitos limitados e inteligibles es totalmente ajena a la naturaleza humana. Ya Herder había tenido alguna de tales ideas, y desde luego, también las tuvieron los románticos alemanes. Maistre se valió de una mordaz y punzante ironía con el propósito de dismantelar las tambaleantes estructuras de las teorías del siglo XVIII acerca de los orígenes de la sociedad, en especial su enfoque peculiarmente ahistórico. Pero sus más feroces ataques van dirigidos contra el concepto de naturaleza. *Monsieur* Rousseau, afirma Maistre, nos dice que es extraño que el hombre, quien nació libre, estuviera por doquier en cadenas: “¿Qué quiere decir con esto?... Esta absurda declaración, que *el hombre nació libre*, es lo opuesto de la verdad”^[101ct]. Faguet resume la respuesta de Maistre a Rousseau en una frase brillante: la afirmación de Rousseau es como si dijéramos que es muy extraño que las ovejas, que nacieron carnívoras^[102ct], sin embargo, por doquier estuviesen comiendo hierba. Maistre se burla de esta entidad que todo lo explica, que de todo nos provee, a la que han dignificado los enciclopedistas con el nombre de Naturaleza. ¿Quién es esta dama, pregunta, de la que tanto oímos hablar?^[103ct] La naturaleza, lejos de ser esa benéfica proveedora de todas las cosas buenas, la fuente de toda vida, conocimiento y felicidad, es para Maistre un misterio eterno; bárbara en sus métodos, principal fuente de crueldad, dolor y caos; no cabe duda de que sirve a los propósitos inescrutables de Dios, pero rara vez es fuente de consuelo o de ilustración.

Rousseau había predicado un retorno a las simples virtudes del noble salvaje. ¿Cuál noble salvaje? Según Maistre, los salvajes no son nobles en absoluto, sino subhumanos, crueles, disidentes y brutales. Todo el que haya vivido entre ellos puede dar testimonio de que son un despojo de la humanidad. Lejos de ser los grandes prototipos no corrompidos, tempranos ejemplos del gusto natural y de la moral natural, virtuosos, idealistas, sinceros, que fueron pervertidos por la civilización en las naciones del Occidente, son simplemente los fracasos del proceso creador de Dios. Ciertamente es que los misioneros cristianos que han sido enviados entre los indios de América, por ejemplo, hablan de ellos con benevolencia, pero eso se debe a que

son sacerdotes buenos que no se deciden a atribuir a ninguna de las criaturas de Dios la miseria y los vicios en que, en realidad, están hundidos todos esos pueblos. De su testimonio no se sigue que los indios sean modelos que debamos emular. El lenguaje de los salvajes no es algo que tenga una fuerza primitiva, con la belleza de todos los comienzos; sólo tiene la confusión y la fealdad de la decadencia.

En cuanto al estado de naturaleza, el cual —según los pensadores del siglo XVIII— hace las veces de depósito de los llamados derechos del hombre que supuestamente reconoce al hombre primitivo, ¿en nombre de quién dicen hablar estos portavoces del siglo XVIII? ¿En nombre de la naturaleza? No existe esa dama, dice Maistre, pues de otra manera, ¿por qué no la hemos encontrado nunca? ¿Cuáles son esos derechos? ¿Inherentes a cuáles hombres? Ningún ojo mágico metafísico detectará esas entidades abstractas llamadas derechos, que no se derivan de la autoridad humana ni de la divina. En cuanto al célebre Hombre abstracto, en cuyo nombre se inició la gran revolución, en cuyo nombre se organizaron las más sangrientas masacres, en cuyo nombre se asesinó a inocentes: “En el transcurso de mi vida”, dice Maistre, “he visto a franceses, italianos, rusos... también sé, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*. Pero en cuanto al hombre, declaro que no lo he encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco”^[104ct].

En nuestros días, dice Maistre, lo ocurrido como resultado de poner fe en palabras absolutamente vacías y en fórmulas vacías es que: “Habiendo fallado al mismo tiempo las dos anclas de la sociedad —la religión y la esclavitud—, la nave fue llevada por la tormenta, y zozobró”^[105ct]. Por ello, en su consejo al zar de Rusia, siempre estuvo diciendo: sólo hay dos anclas en que se basa la sociedad, con las cuales se puede confinar al hombre perverso, se le puede proteger de sus ciegos impulsos autodestructivos. Una es la Iglesia y la otra es la esclavitud. La Iglesia cristiana abolió la esclavitud porque era lo bastante poderosa para mantener por sí misma al hombre en cadenas, pero si vos en Rusia, donde la Iglesia ortodoxa no goza de gran consideración entre el populacho, abolís la servidumbre, si vos, como os dicen vuestros consejeros, liberáis a los siervos, entonces vuestra patria se hundirá en la más terrible revolución. Pasará de la barbarie a la anarquía. Nadie es capaz de tener deseos tan violentos^[106ct] como los rusos, y si permitís que todos estos “Pugachevs de la universidad”^[107ct], como él los llama, a todos estos rebeldes intelectuales, a todos estos economistas y científicos, sofistas y magos, si les permitís dominaros, entonces vuestro reino —que se fundamenta en la autoridad como deben fundamentarse todos los reinos: en la fe, en la autoridad ciega—, entonces se desplomará.

¿Cuál es el concepto principal del siglo XVIII? Que la sociedad está fundada en el reconocimiento de intereses recíprocos por un pueblo que desea vivir, en unión, tan feliz y libremente como sea posible. Maistre niega esto categóricamente y apasionadamente. Dice que la sociedad no se fundamenta en esto. La sociedad se

funda en la autoinmolación. ¿Por qué marchan los soldados a la batalla? Ellos no lo saben. Si un rey desea introducir algo tan inofensivo como un censo o la alteración de un calendario, hay motines y tumultos entre la población. Pero si hay una guerra en que morirán muchos hombres inocentes, y en que muchos cientos de miles no volverán a sus mujeres y sus hijos, entonces el pueblo pacíficamente obedece. ¿Por qué? No podemos saberlo, es algo irracional.

Maistre logra establecer aquí dos argumentos. Uno de ellos es que la causa de las cosas no se puede sondear sólo con el pobre ingenio de los hombres; el otro, que las únicas cosas que duran son irracionales. Por ejemplo: dice, tomemos la institución de la monarquía hereditaria: ¿Qué podría ser más irracional? ¿Por qué un rey sabio habría de tener un hijo igualmente sabio, o, de hecho, un hijo que siquiera fuese un poco sabio? He aquí una institución de naturaleza patentemente estúpida, de la que no se pueden dar buenas razones, y que sin embargo perdura. Ha durado muchos siglos, y sobre ella se han edificado los fundamentos del mundo occidental. Pero mucho más racional, mucho más lógico y razonable sería abolir semejante monarquía y ver qué ocurre. ¿Qué ocurrió a la monarquía no hereditaria, elegida, de Polonia? Allí, casi inmediatamente se instalaron el caos y la ruina. ¿Por qué? Porque se había adoptado un sistema racional. Tomemos la institución del matrimonio. ¿Qué podría ser más irracional que el hecho de que dos seres humanos simplemente porque ocurre que se aman en una etapa de sus vidas deban estar unidos por el resto de sus días, por la única razón de que esto ocurrió en el pasado? Pero nada es más efímero, nada es más destructivo, nada se vuelve tan abominable como el régimen del amor libre. Y así continúa Maistre, pasando de institución a institución, afirmando paradójicamente que todo lo que es irracional es duradero y que todo lo que es racional se desploma. Y se desploma porque todo lo que es edificado por la razón puede ser pulverizado por la razón; todo lo que fue deificado por las facultades críticas no puede resistir el ataque de éstas. Lo único que puede dominar a los hombres es el misterio impenetrable.

El siglo XVIII piensa —y también lo pensó el siglo XVII— que existen ciertas preguntas sociales y políticas a las que se puede dar respuesta, en cierta manera. Algunos creen que les pueden dar respuesta los metafísicos; otros, que los hombres de ciencia; algunos, que la palabra de la conciencia, mirando al propio corazón, y otros leyendo los libros de expertos científicos en esas materias. Dice Maistre: en cuanto permitís que se plantee una de semejantes preguntas, la respuesta exigirá la pregunta siguiente. La respuesta nunca se sostendrá, y la gente cuestionará la respuesta, y la respuesta a esa pregunta a su vez, y seguirá preguntando el porqué del porqué. La única manera de hacer que la gente viva en sociedades es hacer que deje de preguntar, y la única manera en que se puede evitar que siga preguntando es por medio del terror. El pueblo sólo obedecerá si el meollo de las cosas es oscuro y misterioso, impenetrable. Una vez que el pueblo ha penetrado en el corazón de las cosas, y una vez que es racional, una vez que éste es algo que pueden comprender, no le temerán. No sentirán pavor ante él, no lo reverenciarán, y entonces se desplomará.

Lo que necesitamos, por consiguiente, es algo oscuro e ininteligible.

Tomemos el problema del lenguaje, dice Maistre. El lenguaje es idéntico al pensamiento. El siglo XVIII, que creyó que el lenguaje era una invención humana, se equivocó en este punto. Para inventar hay que pensar, y para pensar hay que emplear símbolos; decir que el lenguaje pudo ser construido es un absurdo absoluto. Monsieur Condorcet desea tener un lenguaje científico que sea claro e inteligible, que pueda difundirse entre todas las naciones: una especie de esperanto científico. Nada podría ser más desastroso. Y sería desastroso precisamente porque sería claro, precisamente porque sería inteligible. Hay que expulsar la claridad, la inteligibilidad, hay que contenerlas, porque son éstas las que crean inquietud, crítica, cuestionamiento, que terminan en la caída de las instituciones antiguas, en injusticia, sangre, revoluciones y caos.

El latín es el idioma que debemos enseñar a nuestros hijos. ¿Por qué? Porque no es claro. La gente protesta contra el prejuicio, contra la superstición. ¿Qué es prejuicio? Son simplemente las creencias de los siglos demostradas por la experiencia. La historia es, a fin de cuentas, la única maestra que tenemos, y la política sólo es historia experimental. Aquí, Maistre habla casi como Burke, quien defendió el prejuicio exactamente del mismo modo. El prejuicio es tan sólo la piel que la humanidad ha adquirido en el transcurso de los siglos, tradicionalmente, que ha sido puesta a prueba en muchas situaciones diversas, y quitársela sería quedarse desnudos, temblando, ante las fuerzas destructivas de la vida. El latín es un idioma de tipo irregular. El latín es un idioma cuya gramática no es racional. Encarna todo tipo de prejuicios, todo tipo de supersticiones antiguas, una fe ciega, una experiencia inconsciente, todo aquello contra lo que va la ciencia. Por ello, éste es el lenguaje al que debemos aferrarnos, pues sólo hay dos cosas que siempre son buenas en el mundo: una, la antigüedad; la otra, la irracionalidad. Sólo la combinación de ambas crea una fuerza lo bastante poderosa para resistir la influencia corrosiva de los críticos, de los que hacen preguntas, de los científicos.

¿Contra quiénes estamos tratando de preservar el orden social? Los enemigos del orden social, a quienes Maistre llama *la secte*^[108ct], son una colección de hombres muy interesantes. Son, según él, los jansenistas y calvinistas y todos los protestantes en general; los juristas, metafísicos, periodistas, escritores, judíos, revolucionarios americanos, intelectuales, científicos y críticos; en pocas palabras, la intelectualidad y todo lo que a ella le pertenece. Esta lista —de liberales, de toda clase de críticos, de toda clase de personas que creen en algún tipo de verdad abstracta, de personas que no aceptan las premisas dogmáticas de la sociedad— fue compilada casi por vez primera por Maistre, y hoy nos es ya familiar. Ha sido el repertorio de todo movimiento reaccionario, violento y fascista de nuestros días.

Pero entre todos, a quienes más odia Maistre es a los científicos. Son lo que tienen menos capacidad de comprender la vida, de comprender el gobierno, y advirtió al zar de Rusia, en tono sumamente solemne, que no cometiese el fatal error de

permitir que las artes y las ciencias dominaran al país. Le dice: Tomad la nación más grande que haya existido, al menos la más grande en el arte del gobierno: los romanos. Sabían muy bien que, como científicos, sólo harían el ridículo. Contrataron a griegos porque sabían que sólo se deshonrarían si trataran de encargarse ellos mismos de la tarea. Ningún gran estadista, afirma, desde Suger hasta Richelieu, fue nunca científico o supo nada de ciencia. Hay algo en la ciencia, en su naturaleza seca, abstracta, no concreta, algo en el hecho de que está divorciada de lo torcido, de lo caótico, de la textura irracional de la vida con toda su negrura, que incapacita a los científicos a adaptarse a los hechos reales, y todo el que los escucha queda automáticamente condenado. Dice al emperador de Rusia: no permitáis que todos esos alemanes luteranos vengan y enseñen en vuestras escuelas. ¿Quiénes son éstos que están llegando en parvadas a vuestro reino? Los hombres buenos —los hombres de familia, los hombres que tienen tradiciones, fe, religión, una moral respetable— no abandonan sus países. Sólo los débiles, los inquietos y los críticos lo hacen. Este es el primer sermón verdadero contra los refugiados, contra la libertad del espíritu, contra la circulación de la humanidad; el primero, ciertamente, hecho en términos violentos e inteligibles, y verdaderamente memorables.

¿En qué se basa la sociedad? La sociedad es parte del valle de lágrimas donde no podemos comprender las fuentes de las cosas, donde Dios nos gobierna de manera inescrutable. Se fundamenta en el terror; se fundamenta en la obediencia, en la ciega obediencia a la autoridad. Sin ella, sus instituciones se vuelven caóticas y cambiantes, y caen en una ciénaga de desastre. ¿Qué representa este elemento de terror? Aquí, Maistre hace una observación sumamente paradójica, y escribe la página más célebre de todos sus escritos. Dice que la persona que se encuentra en el centro mismo de todo no es otra que una figura odiada, el verdugo. Permítaseme citar el célebre pasaje en que habla de él:

¿Quién es este ser inexplicable...? Es como un mundo en sí mismo... Apenas se le ha asignado su morada... cuando sus vecinos se van a vivir a otra parte... En medio de esta desolación... vive solo con su pareja y sus crías, quienes le enseñan el sonido de la voz humana. De no ser por ellos, no oiría nada más que gritos de agonía... Uno de los más humildes servidores de la justicia toca a su puerta y le dice que se requieren sus servicios. Él acude. Llega a una plaza pública, atestada de gente, con rostros expectantes. Arrojan a sus pies a un preso, un parricida, un hombre que ha cometido un sacrilegio. Él se apodera del hombre, lo estira, lo ata a una cruz que yace en el suelo, levanta los brazos, y hay un silencio terrible. Sólo es interrumpido por el sonido de los huesos que se quiebran bajo los golpes del mazo de hierro y los alaridos de la víctima. Desata al hombre, se lo lleva a la rueda; coloca los miembros rotos alrededor de los radios de la rueda, con la cabeza colgando. Los cabellos se paran de punta, y de la boca —abierta como la puerta de un horno encendido— salen, a intervalos, sólo unas cuantas sílabas entrecortadas, suplicando la muerte. El verdugo ha terminado su tarea; el corazón le late violentamente, pero con placer; está satisfecho de su trabajo. En su corazón, se dice: “Nadie quiebra hombres en la rueda mejor que yo”. Desciende del patíbulo y extiende la mano ensangrentada, en la cual, desde lejos, un funcionario arroja unas cuantas monedas de oro. El verdugo se las lleva, pasando entre dos hileras de seres humanos que retroceden ante él, horrorizados. Se sienta a la mesa y come, se va a la cama y duerme, pero al despertar a la mañana siguiente, piensa en todo, salvo en su ocupación de la víspera. ¿Es un hombre? Sí, Dios le permite entrar en sus santuarios y acepta sus plegarias. No es un criminal, y sin embargo, no hay lenguaje humano que se atreva a llamarle, por ejemplo, virtuoso, honorable o estimable... Y sin embargo, toda grandeza, todo poder y todo orden social dependen del verdugo. Es el terror de la sociedad humana y el nexos que la mantiene unida. Suprimid del mundo esta fuerza incomprensible y en ese mismo

momento el orden será sucedido por el caos, caerán los tronos, desaparecerá la sociedad. Dios, que es la fuente del poder del gobernante, también es la fuente del castigo. De estos dos polos ha suspendido Él nuestro mundo, “pues el Señor es el señor de los polos gemelos, y en torno de ellos hace girar al mundo”.^[109ct]

Esta no es una simple meditación sádica acerca del crimen y el castigo. Lamennais dijo de Maistre que era extraño que un hombre tan noble sólo tuviese dos realidades en toda su vida: el crimen y el castigo. “Es como si todas sus obras fuesen escritas desde el patíbulo.”^[110ct] Pero mi cita de Maistre no sólo es cruel. Es la expresión de una convicción auténtica, coherente con todo el resto del pensamiento apasionado pero muy lúcido de Maistre, de que sólo se puede salvar a los hombres conteniéndolos por el terror de la autoridad. Hay que recordarles a cada instante de sus vidas el aterrador misterio que se encuentra en el meollo de la creación. Se les debe purgar de un sufrimiento perpetuo, se les debe humillar haciéndoles conscientes de su estupidez, malicia e indefensión en cada momento. La guerra, la tortura y el sufrimiento son el inevitable destino humano.

El hombre es un necio; el hombre es un niño; el hombre es un lunático; el hombre es como un terrateniente ausentista; la vida es —o debiera ser— una especie de colonia penal, con guardianes que cuidaran de esta criatura. Hay que asignarle a unos amos que lo contengan —personas imbuidas de un deber asignado a ellas por su creador, quien hizo de la naturaleza una jerarquía— por la implacable imposición de reglas y la implacable exterminación del enemigo. El enemigo, como hemos visto, es *la secte*, los alborotadores, los subversivos, los reformadores seculares, los intelectuales, los idealistas, los abogados, los perfeccionistas, los que creen en la conciencia o en la igualdad o en la organización racional de la sociedad, los liberadores, los revolucionarios: éstos son a quienes hay que arrancar de la sociedad.

Hay algo muy extraordinario en un hombre que, de la manera más lúcida posible, hablando un idioma que ciertamente es tan claro y hermoso como el que más en el siglo XVIII, diga cosas que son precisamente lo opuesto del tenor general de esa centuria. Y sin embargo, Maistre también es, en cierto sentido, un hijo de su siglo, precisamente por causa de la extraordinaria oposición que ofrece a cada cosa que diga el siglo. Saint-Simon creyó que había algo en común entre Maistre y aquellos a quienes más particularmente odiaba, a los seguidores de Voltaire; en realidad, aun al propio Voltaire. Voltaire era el enemigo, y Maistre habla con inmenso odio de la perpetua y odiosa sonrisa^[111ct] de este repugnante monstruo. Y sin embargo, Saint-Simon dice que tal vez el futuro de la sociedad humana se encuentre en la combinación de Maistre y de Voltaire.

Al principio, ésta es una violenta paradoja. ¿Cómo puede existir semejante combinación? Voltaire representa la libertad individual, y Maistre las cadenas. Voltaire grita pidiendo más luz, y Maistre, más tinieblas. Voltaire odiaba tan violentamente a la Iglesia que le negó hasta el mínimo de virtud; a Maistre le gustaban incluso sus vicios, y vio a Voltaire como el Demonio encarnado. No

obstante, sí hay algo en lo que dice Saint-Simon, por muy extraño que pueda parecer, pues aunque se encuentran en polos opuestos, tanto Voltaire como Maistre pertenecen a la fría, dura, seca, lúcida y violenta tradición del pensamiento francés. Puede parecer que sus ideas estrictamente se contradicen, pero la índole de su mentalidad es, a menudo, sumamente similar. Ninguno de los dos es culpable de algún grado de blandura o vaguedad o indulgencia de sí mismo, ni tolera estas cualidades en los demás. Defienden lo seco contra lo húmedo; se oponen implacablemente a todo lo que sea turbio o nebuloso, romántico, expansivo, impresionista. Por igual, ambos se oponen al espíritu de Rousseau, Chateaubriand, Victor Hugo, Michelet, Renán, Bergson. Son escritores implacables y deflacionarios; son despiadados y, a veces, auténticamente cínicos. Al lado de esta superficie fría, clara y brillante, hasta la prosa de Stendhal —Stendhal tomó mucho de Maistre— parece romántica. Marx, Tolstoi, Sorel y Lenin: ellos son sus verdaderos sucesores.

Esta tendencia a mirar con frialdad la escena política, a desinflar y a deshidratar, a someter la política y la historia a un análisis auténticamente implacable, y no sólo escandaloso, esto es lo que ha penetrado, en alto grado, en las técnicas de la política moderna, y ha entrado partiendo por igual de las ideas de Voltaire y de Maistre. La atmósfera violentamente deflacionaria de Voltaire fue responsable de que se expusieran valores populares sentimentales. Maistre subraya el historicismo y el pragmatismo político, y tiene una pobre opinión de la capacidad humana para la bondad, además de la idea de que la esencia de la vida es el anhelo de sufrimiento, sacrificio y rendición. Si a esto añadimos la idea de Maistre de que el gobierno es imposible sin la represión de la débil mayoría por una minoría de gobernantes dedicados, endurecidos contra todas las tentaciones de caer en algún tipo de humanitarismo, nos iremos aproximando gradualmente al totalitarismo moderno. A Voltaire podemos atribuirle el haber disipado el engaño liberal, a Maistre habernos dado la panacea con la cual someter al desolado y yermo mundo que de él resulta. Ciertamente, a Voltaire no le gustaban el despotismo ni el engaño, y Maistre reconoció la necesidad de ambos. “El principio de la soberanía del pueblo —dice Maistre— es tan peligroso que, aun si fuera verdad, sería necesario ocultarlo.”^[112ct] Así, lo que dijo Saint-Simon no resultó, a fin de cuentas, tan paradójico. La combinación de ambos conduce al implacable totalitarismo del siglo xx, sea de derecha o de izquierda.

Lo que en realidad le fascina a Maistre es el poder. Según él, el poder es divino. Es la fuente de toda vida, de toda acción. Es el factor supremo en el desarrollo de la humanidad, y todo el que sepa cómo ejercerlo adquiere el derecho de emplearlo. Por ello, es el instrumento elegido de Dios, en ese momento particular, para cumplir con su misterioso propósito. Reconocer el poder donde en realidad se encuentra —en instituciones antiguas, establecidas, socialmente creadas, y no hechas por la mano del hombre— es visión y sabiduría políticas y morales. Toda usurpación debe caer, a la postre, porque se burla de las leyes divinas del universo. Por tanto, el poder permanente sólo reside en el que es instrumento de dichas leyes. Resistir al poder es

pueril y criminal, es una locura dirigida contra el futuro humano.

Maistre predicó la doctrina de que se deben estudiar empíricamente todos los acontecimientos si queremos comprender cómo funciona la voluntad divina. Su estoicismo y relativismo, su interés en la naturaleza y en la distribución del poder sobre los seres humanos: todo esto constituye la idea profundamente considerada por Maistre, y por ello, de manera extraña, aprobó a los jacobinos, lo que no le hizo ser bien visto en los círculos de emigrados. Dijo Maistre: Donde hay un vacío, alguien debe ocuparlo. El rey fracasó lastimosamente. El rey Luis XVI y sus miserables consejeros liberales, y aún más miserables reformadores girondinos, fueron simplemente polvo humano, débiles, optimistas, reformistas, incapaces de comprender la naturaleza humana, obviamente dedicados a arruinar y a subvertir la sociedad. Entonces, en el momento del vacío, los jacobinos, al menos, hicieron algo. Al menos mataron a alguien. Levantaron guillotinas, ordenaron ejecuciones, hicieron correr sangre. Todo esto lo aprobó Maistre porque era un ejercicio del poder, porque mantenía unida la sociedad, porque hacía coherentes las cosas. Maistre creyó en la soberanía. Desde luego, los jacobinos eran el azote de Dios, enviados a castigar a una generación impía por haber traicionado la fe de sus padres. Pero, a pesar de todo, es mejor hacer lo que hicieron los jacobinos que mantuvieron unida a Francia y la convirtieron en un reino poderoso y resistieron al enemigo y aplastaron la oposición de los débiles prusianos o de los raquíuticos austríacos. Mejor eso que la palabrería intelectual. Ésta es la nota fascista que hay en Maistre.

Asimismo, Napoleón era el monstruo corso; era un temible usurpador, y no se le debía reconocer. Y sin embargo, fue un monarca poderoso, y el poder siempre viene de Dios, y ciertamente su derecho al trono no es menor que el de Isabel de Inglaterra o Guillermo de Orange o la Gasa de Hannover. Maistre quedó fascinado por Napoleón, así como Napoleón quedó un tanto fascinado por Maistre, y ambos habrían deseado conocerse, pero al rey de Cerdeña le horrorizó semejante idea. Era pensionario de Inglaterra y de Rusia y víctima de Napoleón, y la idea de que uno de sus diplomáticos fuera presentado al destructor de la humanidad hundió a la corte de Cerdeña en un verdadero terror. Maistre respondió con evidente tristeza, diciendo que, desde luego, no se reuniría con Napoleón si el rey no lo deseaba, pero pensó que ésta era una política miope y errónea. Dijo: Veo que mi propuesta os parece muy sorprendente. Bueno, os serviré hasta el fin de mis días, pues creo que el trono es más importante que quien lo ocupe. Pero no daros una sorpresa... eso no puedo prometerlo.

Maistre subraya la tradición, el pasado, las fuerzas inconscientes y oscuras, no los amigables atributos imaginarios del alma del pueblo, como lo hacían sus entusiastas adalides —los románticos alemanes— o los paladines de la vida sencilla (que también él elogió siempre). Por el contrario, hace hincapié en la estabilidad, la permanencia y la inexpugnabilidad de la autoridad que pertenece a la oscura masa de recuerdos semiconscientes, tradiciones y lealtades, y el poder de las instituciones para

imponer obediencia, especialmente con respecto a lo sobrenatural. Hace gran hincapié en el hecho de que el gobierno absoluto sólo triunfa cuando es aterrador, y Maistre teme y detesta la ciencia, precisamente porque arroja demasiada luz y así disuelve el misterio, las tinieblas, únicas que resisten a la investigación escéptica.

Vemos así que, en cierto sentido Maistre, es una especie de precursor y de temprano predicador del fascismo, y eso es lo que lo hace tan interesante. Detrás de la máscara clásica, detrás de la fachada clásica, detrás de sus aires de gran señor, detrás del tomismo ortodoxo, detrás del completo sometimiento oficial a la monarquía de su época, que no fue nada muy espléndido ni impresionante, existe en Maistre algo mucho más terrible, mucho más romántico, mucho más aterrador. Nos recuerda a alguien como D'Annunzio o Nietzsche, para no buscar ejemplos posteriores. De ese modo, se asemejó a Rousseau. Así como Rousseau impuso una camisa de fuerza lógica calvinista a lo que era en realidad una candente demencia privada, así Maistre impone un marco católico legitimista oficial a lo que en realidad es una pasión interna profundamente violenta, profundamente revolucionaria y, en última instancia, fascista.

Lo que hizo tan fascinante a Maistre para los miembros de su propia generación fue que los obligó a contemplar el lado turbio de las cosas. Los sacó, por la fuerza, de su blando optimismo; de la psicología mecánica; de todos los tersos ideales del siglo XVIII, que habían sufrido tan abrumador desastre en la Revolución francesa. Al término de los periodos positivistas y optimistas de construcción humana, en que los hombres se levantan y dicen que están a punto de curar todos los males del mundo mediante alguna solución económica o social, que después no funciona, siempre hay una tendencia a la reacción de parte de la gente ordinaria, harta de tanto falso optimismo, de tanto pragmatismo, de tanto idealismo positivo, que quedan desacreditados simplemente al ser punzada la burbuja, por el hecho de que todos los lemas resultan improcedentes y falsos cuando realmente el lobo llega a la puerta. Después de esto, la gente siempre desea ver el lado negro de las cosas, y en nuestra época las facetas más aterradoras del psicoanálisis, los aspectos más brutales y violentos del marxismo se deben a este anhelo humano del lado sórdido, de algo más austero, más auténtico, más real, que satisfaga las necesidades de la gente de alguna manera más eficaz que las creencias color de rosa, excesivamente mecánicas y esquematizadas del pasado. Esto es, asimismo, lo que Maistre ofrece a su propia generación. Los hombres no pueden vivir según los ideales a los que Maistre se opuso, y su contribución es un violento antídoto a las doctrinas sociales infladas, excesivamente optimistas y superficiales del siglo XVIII. Debemos a Maistre nuestra gratitud como al profeta de las fuerzas más violentas y más destructivas que han amenazado y que siguen amenazando la libertad y los ideales de los seres humanos normales.

Los hombres pueden dividirse entre los que están a favor de la vida y los que están en contra de ella. Entre quienes están en su contra hay hombres sensibles,

sabios y sagaces que se sienten demasiado ofendidos y desalentados por lo informe de la espontaneidad, por la falta de orden entre los seres humanos que desean vivir sus propias vidas y no obedeciendo a ninguna pauta común. Entre ellos estuvo Maistre. En términos generales, no tiene una doctrina positiva y si ha de elegir entre la libertad y la muerte, rechaza la libertad. Ha tenido sus discípulos en el siglo xx — por ejemplo, Charles Maurras y Ezra Pound— y aunque podamos estar en desacuerdo con tales personas, recordemos que la libertad necesita críticos, además de partidarios. A fin de cuentas, como en el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles, quien criticó las vías de Dios, no se queda sin respuesta.

NOTAS

Como en el caso de *The Roots of Romanticism*, y por idénticas razones (véase pp. 190-191 en ese volumen), he recogido referencias para unir las citas aquí, al fin del texto, identificando los pasajes a los que se remiten, por número de página y primeras palabras.

He de advertir al lector que las citas de Berlin de idiomas distintos del inglés a veces son muy libres y se pueden fundir en paráfrasis. En general, yo no he tratado de hacerlas más precisas, ya que esto a menudo las hace menos resonantes, pero en ocasiones sí he dado una versión más literal en la nota. En algunos casos, donde casualmente la conocí, he dado la referencia a una paráfrasis más fiel, aunque he conservado las comillas en el texto.

Una vez más, he tenido que registrar mi incapacidad de encontrar unas cuantas citas ostensibles. Como siempre, quedará muy agradecido a los lectores que puedan llenar los huecos, y en futuras impresiones de este libro incluiré toda información que reciba.

Las referencias dependen a menudo de la generosidad de los expertos, con quienes estoy en gran deuda. Temo no haber llevado un registro de cada erudito que me ha ayudado, y ofrezco mis disculpas a todos los que no haya incluido. Gunnar Beck me ayudó enormemente con Fichte (véase la sección sobre esa conferencia, *infra*), Michael Inwood con Hegel, Ralph Locke y Bruce Tolley con Saint-Simon, y Robert Wokler con Rousseau. La conferencia sobre Maistre debe mucho a la inapreciable contribución de Richard Lebrun, en “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”, que aparece en mi prólogo a *The Crooked Timber of Humanity*. Por su ayuda con problemas individuales, doy las gracias a John Burrow, Andrew Fairbairn, Steffen Grofi, Samuel Guttenplan, Ian Harris, Roger Hausheer (cuyo apoyo general sigue siendo indispensable), Leo Franc Holford-Stevens, Andrew Hunwick, Reinhardt Lauth, Richard Lebrun, Ray Monk, T. J. Reed, Philip Schofield, Joñas Steffen y Ralph Walker.

Las referencias a ediciones en muchos volúmenes aparecen por volumen y página, en esta forma: iv 476.

Entre las referencias aparecen, dispersas, unas cuantas observaciones editoriales.

Introducción

“Una vez dijo Bertrand Russell”

History of Western Philosophy (Londres, 1946), p. 226. Berlin aviva grandemente la presentación que hace Russell de este punto. <<

Helvétius

“Cuando se medita”

Discours prononcé dans l'Académie Française, le jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet: i 392 in Oeuvres de Condorcet, ed. A. Condoreet O'Connor y M. F. Arago (París, 1847-1849).

<<

“Así como las matemáticas y la física”

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: p. 227 en la edición de O. H. Prior e Yvon Belaval (París, 1970).

<<

“La moral es la ciencia”

Holbach, *Système de la nature I. II.* <<

“Te doto de sensibilidad”

Helvétius, *De l'esprit* 3-9. <<

“No combatáis los prejuicios; aprovechadlos”

Frase no localizada, pero cf. Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* (Londres, 1935), vol. 1, *Non-Logical Conduct*, §§ 72-73. <<

“El lenguaje del interés”

De l'esprit 2.15 (comienzo del penúltimo párrafo). <<

“No me importa si los hombres son viciosos”

De l'homme 9. 6. <<

“Ay de nosotros si las masas empiezan a razonar”

Tal vez paráfrasis de “cuando las masas se ponen a razonar, todo se ha perdido”, *The Complete Works of Voltaire*, ed. Theodore Besterman y otros, cxiv (Banbury, 1973) 155. <<

“El pueblo es ganado”

No localizado, pero cf. *Oeuvres complètes de Voltaire* [ed. Louis Moland] (París, 1877-85), xix 208, 623, xxiv 413. ¿Posiblemente de una fuente secundaria? <<

“Huyamos de esos ávidos y crueles animales”

De l'esprit 2.2. <<

“La naturaleza une por una cadena irrompible”

Condorcet, *op. cit.* (nota a la p. 32, *supra*), p. 228. <<

“La educación es sencillamente”

Holbach, *loc. cit.* (nota en la p. 32, *supra*). <<

“Euclides es un verdadero déspota”

[Pierre-Paul François Joachim Henri Le Mercier de la Rivière,] *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Londres, 1767), i 311. <<

“Gritos puestos en papel”

Jeremy Bentham, *Rights, Representation, and Reform: ‘Nonsense upon Stilts’ and Other Writings on the French Revolution*, ed. Philip Schofield, Gatherine Pease-Watkin y Gyprian Blamires (Oxford, 2002), p. 187. <<

“Absurdo sobre zancos”

Ibid, p. 330. <<

Rousseau

“A partir de la libertad ilimitada”

Dostoievski, *The Devils*, segunda parte, capítulo 7, sección 2. <<

“Ha producido más efecto con su pluma”

Herbert Paul recordando a Acton en *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone*, con una memoria introductoria de Herbert Paul (Londres, 1904), p. xii. <<

“Rousseau no dijo nada nuevo”

Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, ed. Paul van Tieghem (Ginebra, 1959), ii 280-1. <<

“La esclavitud... va contra natura”

Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond y otros (París, 1959-1995) [en adelante, OC] iii 243. <<

“Renunciar a la libertad”

OC iii 356. <<

“La muerte no es un hecho de la vida”

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, 1922),

proposición 6.4311. <<

“La ley de la naturaleza”

OC iii 973. <<

“Grabada en el corazón de los hombres”

OC iii 1001; de manera similar dice que las leyes de la costumbre, la moral y la opinión pública están “grabadas, no en tabletas de mármol o de bronce, sino en los corazones de los ciudadanos” (*ibid.* 394). <<

“Encontrar una forma de asociación”

OC iii 360. <<

“Al entregarse a todo”

OC iii 361. <<

“En una carta a Malesherbes”

OC i 1134-8; *cf. ibid.* 350-1. <<

“Mientras varios hombres en la asamblea”

OC iii 437, 440. <<

“Penetra en lo más íntimo del ser humano”

OC iii 251. <<

“El hombre nace libre”

OC iii 351. <<

“La rendición de cada individuo”

OC iii 360. <<

“El derecho de la sociedad de obligar a los hombres a ser libres”

OC iii 364. <<

Fichte

En algún momento después de haber transmitido su conferencia sobre Fichte, Berlin hizo una anotación en la transcripción, con vistas a incorporar numerosas citas adicionales tomadas de las obras de Fichte. Es probable que utilizara esta versión anotada, y las hojas con las citas a las que se remiten sus anotaciones (aunque al parecer sólo han sobrevivido algunas de estas hojas), al dar conferencias sobre Fichte en otras ocasiones.

Cuando me tocó el turno de editar la transcripción, yo hablé acerca de las anotaciones y las citas con Gunnar Beck, experto en Fichte, quien, con la venia del propio Berlin, las revisó y sugirió nuevas citas pertinentes. También recomendó que sereordenara la transcripción en cierto punto para que pudiese seguir más manifiestamente el desarrollo intelectual de Fichte. Berlin aceptó esta recomendación que, por tanto, adoptamos aquí; pero no revisó el texto para incluir más citas.

No he intentado incorporar, por mi cuenta, las citas adicionales, así sea sólo porque esto extendería esta conferencia mucho más que las otras, y, en realidad, en sus propios términos; también rebasaría los límites generales que yo me he impuesto. Pero presento las citas abajo, basándome en las últimas palabras del pasaje al que se remiten. Un asterisco en el texto, en el lugar correspondiente, indica que aquí se presentan las citas complementarias.

Las referencias a las obras de Fichte son a las ediciones siguientes: *Johann Gottlieb Fichte's sammtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín, 1845-1846), y *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, ed. I. H. Fichte (Bonn, 1834-1835). A estas ediciones nos referimos, en adelante, como SW y NW. [\[VOLVER A LA NOTA 2\]](#)

“Es el derecho del individuo”

Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*: pp. 593-594 en Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Merced Gauchet ([París], 1997). <<

“Mi sistema, de principio a fin”

Carta a Karl Leonhard Reinhold, 8 de enero de 1800: J. G. Fichte, *Briefwechsel*, ed. Hans. Schulz (Leipzig, 1925), ii 206. <<

“Para los hombres de educación ordinaria”

NW i 4. <<

“La naturaleza de las cosas”

OC iv 320: más literalmente “está en la naturaleza del hombre soportar pacientemente la necesidad de las cosas, pero no la mala voluntad de otros”. <<

“Desea lo que es capaz de hacer”

OC iv 309. <<

“Soy, por entero, mi propia creación”

SW ii 256. <<

“No acepto lo que mi naturaleza me ofrece”

Ibid. Cf. “Cada animal es lo que es. El hombre, por sí solo, originalmente no es nada. Lo que debe ser debe convertirse en ello; y puesto que debe ser un ser por sí mismo, debe llegar a serlo a través de sí mismo” (SW iii 80).

<<

“Deben servirme a mí”

“Deseo ser amo de la naturaleza, y ella debe ser mi sirvienta; deseo tener un poder causal sobre ella, pero ella no debe tener ninguno sobre mí” (SW ii 192-193). “El ego debe ser absolutamente independiente, mientras que todo debe depender del ego. Por ello, lo que se requiere es la identidad [*Übereinstimmung*] del objeto con el ego” (SW i 260). Esta autodeterminación del ego por el ego mismo es definida por Fichte como “independencia absoluta ante toda naturaleza” (SW iv 131). “La autonomía, nuestra meta última, consiste... en ese estado de cosas en que todo depende de mí y yo no dependo de nada, en que todo lo que yo deseo ocurre en mi mundo sensible simplemente porque yo deseo que sea así, como en el caso de mi cuerpo, el punto de partida de mi absoluta causalidad. El mundo debe ser para mí lo que mi cuerpo es para mí. Desde luego, esta meta es inalcanzable y, sin embargo, debo avanzar siempre hacia ella: es decir, debo trabajar [*bearbeiten*] sobre todo en el mundo sensible para que llegue a ser un medio para que yo alcance este propósito final” (SW iv 229). “Tan sólo mediante la sumisión voluntaria de nuestros prejuicios y nuestras supresiones a la ley de la verdad [es decir, la ley de la moral] empezamos a aprender a inclinarnos y a guardar silencio ante la idea de una ley como tal; esta ley es la primera que restringe [*bändigt*] nuestro egoísmo, que la ley de la moral ha de gobernar. El amor libre y desinteresado a la verdad teórica —porque es verdad— es la preparación más fructífera para la purificación ética de nuestras convicciones” (SW vi 14). La ley moral le es revelada a cada hombre por su conciencia (*Gewissen*). Cada hombre posee esta facultad moral básica, y ésta “le ordena desear esto y no aquello, y esto, libremente y por su propio acuerdo, independientemente de toda fuerza externa” (SW vi 11). <<

“Amables pero tontos”

Cf. Berlin, *The Roots of Romanticism* (Londres y Princeton, 1999), pp. 9-10, 139-141. De hecho, en realidad, estas conferencias posteriores extienden, de manera útil, las ideas sobre el romanticismo expresadas aquí trece años antes. <<

“La naturaleza es simplemente una colección de materia muerta”

SW i 412-413. <<

“Naturam sequi”

“Seguir a la naturaleza”, el principio estoico: véase, por ejemplo, Cicerón, *Las leyes* 1. 56; Séneca, *Cartas* 66. 3. 9. <<

“No es invadido por nadie más”

“Esta forma pura de nuestro ego” sólo “se opone totalmente a la naturaleza de la experiencia” (SW vi 59). La voluntad del hombre es gobernada por el ego interno si es “algo original [*ein Erstes*] que está absolutamente fincado en sí mismo y en nada fuera del ego” (SW iv 24: ‘Das Wollen, ais solches, ist ein Erstes, absolut in sich selbst, und in nichts ausser ihm Gegründetes’). “Nuestra única felicidad [*Glückseligkeit*] en esta tierra... es la libre actividad de nosotros mismos [*Selbstthätigkeit*], actividad [*Wirken*] que brota de nuestro propio poder causal [*eigner Kraft*] y de acuerdo con nuestros propios fines” (SW vi 29). “[El hombre] es y debe seguir siendo libre; ninguna autoridad puede prescribirle algo aparte de esta ley [la ley moral: *Sittengesetz*] que hay dentro de él; es su única ley, y contradice esta ley si se deja gobernar por otro: la humanidad que hay dentro de él será aniquilada, y quedará relegado a la condición de animal” (SW vi 12). “Nadie puede determinar su elección, su dirección y sus límites aparte del hombre mismo” (SW vi 23). “No puedo permitir que me impongan una ley desde fuera, haciéndome perder así mi humanidad, mi persona y mi libertad” (SW vi 13). <<

“Tiene una fecha y un lugar”

“La vida humana y cualquier época histórica sólo son épocas necesarias del Unico tiempo y de la Unica vida eterna... la vida de la *Gattung* [traducción difícil, aproximadamente: grupo, comunidad, especie, raza]” (SW vii 7). “[El plan de la historia] es éste: que la *Gattung* se transforme libremente por medio de la historia en la expresión pura de la razón” (SW vii 17). “Ahora, los individuos desaparecen por completo de la visión del filósofo, y todos caen, unidos, en la única gran comunidad [*Gemeine*]” (SW vii 14). El ego pensante “no es el de un particular individuo pensante, que nunca podría ser independiente, sino el único y eterno pensamiento en que todos los individuos son simple pensamiento” (SW vii 55). “La *religión* consiste en eso... en que toda vida es vista y aceptada como el desarrollo necesario de la única vida auténtica, perfecta, moral y bendita [de la *Gattung*]” (SW vii 240-241). <<

“Sólo existe el grupo: *Gattung*”

SW vii 37-38: “Considerando la cuestión en verdad y como tal”,

encontramos “que el individuo no existe, no debe contar para nada, sino que se debe desvanecer por completo; sólo existe la *Gattung*”. <<

“El hombre sólo se vuelve hombre”

SW iii 39. <<

“El hombre está destinado a vivir en sociedad”

SW vi 306. Cf. “El concepto de individualidad [nunca es el concepto de un ser aislado sino] un *concepto recíproco* [que] nunca es simplemente *mío*, sino... siempre *mío y de él, de él y mía*, una conciencia común en que dos conciencias se unen en una sola” (SW iii 47-48). <<

“Los órdenes morales [...] de su ego interno”

La libertad, la liberación del hombre de toda necesidad por causalidad natural, ya no es la autodeterminación racional del individuo, sino ese proceso “por el cual la *Gattung* gradualmente se libera mediante una sucesión de individuos” (SW vii 20). “La capacidad racional del hombre [*Vernunftinstinct*]”, el afán del hombre de liberarse del dominio de las fuerzas ciegas de la naturaleza, “sólo se manifiesta en la vida de la *Gattung* como tal. Nunca se manifiesta en la existencia del simple individuo, cuyo afán natural tiende a la conservación de sí mismo y al bienestar personal” (SW vii 22). “Esta única e inmutable vida de la razón [*Leben der Vernunft*] ... que se divide, desde una perspectiva terrenal, en una multiplicidad de individuos y, por tanto, sólo aparece en su totalidad en la vida de toda la *Gattung*” (SW vii 25). “Es el error más grande y la verdadera base de todos los demás errores... cuando un individuo imagina que puede existir y vivir, pensar y actuar por sí mismo, o cuando alguien cree que él mismo, esa persona en particular, es el pensar en su pensamiento, ya que simplemente es un solo pensamiento en el pensamiento único general y necesario” (SW vii 23-24). “La razón sólo se manifiesta en la vida de la *Gattung*; si la razón no guía nuestra vida, sólo quedan la individualidad y el egoísmo. Por ello, la vida racional consiste en esto: que el individuo se olvida de sí mismo en la *Gattung*, une su vida a la vida del todo y sacrifica su vida al todo; y la vida irracional consiste en esto: en que el individuo no piensa en nada más que en sí mismo y en relación consigo mismo, y no busca más que su propio bienestar... de modo que sólo hay una virtud —olvidarse de sí mismo como individuo— y sólo un vicio —pensar en sí mismo... todo el que busque el goce para sí y piense en sí mismo y en la vida como aparte de dentro y para la *Gattung* es tan sólo... un hombre bajo, pequeño, malvado y miserable—” (SW vii 34-35). “Dedicar la propia vida a la *Gattung* significa dedicar la propia vida a la idea [para la cual Fichte se refiere, intercambiamente, a la razón o a la libertad]... Por consiguiente, la única

vida racional y por tanto recta, buena y verdadera consiste en que el hombre se olvide de sí mismo en la búsqueda de la idea y no busque otro goce que el del sacrificio de todos los demás placeres en aras de la idea” (SW vii 37). <<

“Raza, nación, humanidad”

“No puede existir nada individual en sí mismo ni para sí mismo; todo puede existir sólo dentro y para el todo” (SW vii 63). “La verdad del todo [de la *Gattung*] queda confirmada por el hecho de que sus partes sólo son explicables y significativas por referencia al todo... solamente por medio de este todo existen, en absoluto, las partes” (SW vii 118). “La continuación [de la vida como tal y no como continuación de una existencia evanescente]... sólo queda prometida por la continuación independiente de su nación: para salvarla, debe estar dispuesto a morir, de modo que ella pueda vivir, y él podrá vivir en y por medio de ella, que es la única vida que él haya deseado” (SW vii 383). <<

“O bien creéis en un principio original”

SW vii 374-375. Berlin, como muy a menudo, mejora ligeramente la cita, aunque en esencia el significado y la redacción sean fieles. Cf. “Tener carácter y ser alemán son indudablemente lo mismo” (SW vii 446). <<

“Lo que necesitamos es un líder”

SW vii 565 (un tanto amplificado). Cf. “Cada hombre que tiene el conocimiento y el poder tiene no sólo el derecho sino el sagrado deber de someter a los hombres al yugo de la ley por la fuerza; un solo hombre [coaccionando] a toda la humanidad, si así ocurre” (SW iv 436). “¿Quién tiene el derecho de ser *Oberherr*?... “El hombre con la mayor visión racional de su época y de su pueblo” (SW iv 444). “Algún día vendrá uno y deberá venir uno que, como el hombre más justo de su pueblo, también sea su jefe; él encontrará el medio de establecer una sucesión de los mejores” (NW ii 635). <<

“Por un llamado proceso orgánico”

“La multitud de los individuos debe ser interpretada como un todo orgánico indivisible” (SW vii 157). La auténtica esencia del arte, dice Fichte, se encuentra en “su unidad orgánica, como en realidad cualquier cosa que es de genio, ilimitada e inagotable” (SW vii 95). El proceso creador y modulador por el cual la voluntad y los deseos del hombre como individuo se ponen al unísono con su vocación ética es colocado por Fichte en manos del Estado. “El Estado absoluto... es un artefacto, destinado a dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la *Gattung* y a fundirse en uno solo con

ella” (SW vii 144). “El fin del Estado... no es otro que el de la propia *Gattung* humana, a saber: que todas las relaciones de los hombres queden ordenadas de acuerdo con la ley de la razón” (SW vii 161). En el Estado perfecto, “la individualidad de todos se disuelve en la totalidad de la *Gattung*” (SW vii 146). “El fin [del Estado] es el de la *Gattung*. (SW vii 145). “El fin del Estado... no es otro que el de la humanidad misma [*der menschlichen Gattung*], a saber: que todos los asuntos humanos sean gobernados por la ley de la razón” (SW vii 161). “El Estado, como el más alto gobernante [*Verweser*] de todos los asuntos humanos, y como el... guardián de los ignorantes y de los recalcitrantes [*Unmündiger*], tiene el perfecto derecho de coaccionar a estos últimos para su propia salvación” (SW vii 436). <<

“La forma de una gran nación o de la historia”

Ahora, el Estado se vuelve algo más que la simple suma de sus partes: “la concepción no sólo de una totalidad imaginada... sino de una totalidad genuina... no sólo de todos los individuos uno por uno, sino de su unión indivisible [*nicht bloß Aller, sondern einer Allheit*]” (S wiii 202)”. En el Estado y por medio de él “todo fluye hacia Uno, ya no unido en una concepción abstracta, como un compuesto, sino verdaderamente unido, como un *totum*... La razón es sólo una, y su representación en el mundo sensible también es sólo una; la humanidad es una totalidad organizada y organizante de la razón. La razón fue dividida en varias partes independientes, pero ya la institución natural del Estado pone fin provisionalmente a esta independencia y funde las partes separadas en uno solo, hasta que finalmente la moral recrea toda la especie en uno solo.

“La mejor manera de ilustrar la supuesta concepción [del Estado] por la concepción de un producto organizado en la naturaleza, por ejemplo, la de un árbol... [Cada parte], en la medida en que aspira a su propia conservación, debe desear la conservación de todo el árbol, porque sólo en ese Estado es posible su propia conservación... Por consiguiente, el todo debe ser protegido ante todo” (SW iii 203). Cada parte individual es parte del todo orgánico mayor del Estado. “En el cuerpo orgánico, cada parte conserva continuamente el todo y, al conservar el todo, se conserva a sí misma. También de esta manera, el ciudadano se relaciona con el Estado:... Cada parte y cada ciudadano, al conservarse en el puesto que le ha asignado el total, conserva al total en su posición; el total vuelve a sí mismo y se conserva a sí mismo” (SW iii 209). <<

“La idea trata de convertirse en acción”

Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro

3: vii 294-296 en *Heinrich Heines sämtliche Werke*, ed. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-1920). <<

“El mundo es el poema”

Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the Form of Lectures* (Boston y Nueva York, 1892), p. 162. <<

“Aparecerán kantianos”

Heine, *op. cit.* (nota a la p. 71 *supra*), vii 351. <<

“No intentéis suprimir o extinguir la llama”

Ibid., 352. <<

“El pensamiento precede a la acción”

Ibid. <<

“Para vosotros una Alemania liberada”

Ibid., 353-354. <<

“Entre las deidades desnudas”

Ibid., 353-354. <<

Hegel

“Eclavos arrastrados por el Destino”

Séneca, *Cartas* 107, II, adaptando a Oleanes. <<

“La mesa del sacrificio”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951) [En adelante HSW], xi 49. <<

“La historia no es el teatro de la felicidad”

HSW xi 56. <<

“La astucia de la razón”

HSW *passim*, e.g. xi 63. <<

“Pone a las pasiones a trabajar para ella”

HSW xi 63. <<

“La sociedad civil”

Véase especialmente HSW vii 262-328. <<

“Lo histórico universal”

Véase especialmente HSW xi 59-65. <<

“La marcha de Dios a través del universo”

HSW vii 336. <<

“Una miríada de hilos invisibles”

Probablemente se deriva de las “miríadas de fils” de Taine en *Discours de M. Taine prononcé á l’Académie française* (París, 1880), p. 24, citado en *Concepts and Categories* de Berlin (Londres y Nueva York, 1978), p. 123, aunque Berlin habitualmente atribuye la imagen a Burke. <<

“Con los vivos y con los muertos y con los que aún no han nacido”

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1970): “Los que están viviendo, los que han muerto y los que aún están por nacer”: p. 147 en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, editor general Paul Langford (Oxford, 1981-), vol. 8, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989). <<

“Concreta”

Véase especialmente HSW xvii 52-56. <<

“El anillo de hierro”

No se localizó. <<

“La gangrena no se cura con agua de lavanda”

The Germán Gonstitution [no en HSW], p. 313 en Georg Friedrich Wilhelm Hegel [sic], *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie [Sämtliche Werke]*, ed. Gerg Lason, vol. 7], 2a ed. (Leipzig, 1923). <<

“No de la pacífica tradición consagrada por el tiempo

HSW xi 60. <<

“Habiendo bebido el trago amargo de la historia universal”

Paráfrasis de HSW xi 119. <<

“El Emperador —esa alma universal—”

Hegel a Immanuel Niethammer, 13 de octubre de 1806: i 120 en *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburgo, 1952-1960). <<

Saint-Simon

“Escribo porque tengo ideas nuevas”

Introduction aux travaux scientifiques du dixneuvième siècle (1808): *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon* (París, 1966), vi 16; cf. ‘Epître dédicatoire á son neveu Víctor de Saint-Simon’, *Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin* (París, 1865-1878) [en adelante *Oeuvre*] <<

“Levantaos, monsieur le Comte”

Para esta anécdota, véase Louis Reybaud, *Études sur les Réformateurs ou socialistes modernes* (1840), capítulo 2, “Saint-Simon et les Saint Simoniens”: vol. i, p. 67 en la 7a ed. (París, 1864). También aparece en M. G. Hubbard, *Saint Simón: sa vie et ses travaux* (París, 1857), p. 9. <<

“Había sido discípulo”

O por lo menos eso afirmó Saint-Simon. Según Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956), p. 13, “no hay ni la menor prueba” de esta jactancia. <<

“Por consiguiente (dice con toda firmeza)”

Esta frase y la siguiente, que son excepcionalmente problemáticas en la transcripción de la BBC, presentaron dificultades de reconstrucción lo bastante severas para justificar el reproducirlas aquí en su forma original:

And so he says very firmly what we need is simple a State which has become a kind of industrial enterprise, of which we are all members, a kind of enormous limited liability company, unlimited liability perhaps precisely what Burke who in a sense was also historically minded, St. Simón demanded not merely a partnership in all virtue, partnership in all Science, a partnership in all art, although he believes that of course dispassionately, but also a partnership in the most literal sense, in the sense in which Burke statement so to speak decide it was not a partnership —a partnership yes and trade in calico, exactly what Burke denied, a partnership in trade, in commerce, a partnership in industry and in the sales of all the human needs of knowledge, without which men cannot get anything done at all.

[Y así dice con toda firmeza que lo que necesitamos es simplemente un Estado que se haya convertido en una especie de empresa industrial, de la que todos somos miembros, una especie de enorme compañía de responsabilidad limitada, una responsabilidad limitada tal vez precisamente la que Burke, quien en cierto sentido tenía mentalidad histórica, Saint-Simon exigía no sólo como una asociación en toda virtud, una asociación en toda ciencia, una asociación en toda arte, aunque cree eso, desde luego, desapasionadamente, pero también una asociación en el sentido más literal, en el sentido en el que la afirmación de Burke o, por decirlo así, decide que no era una asociación: una asociación, sí, en el comercio de tercal, exactamente lo que negaba Burke, una asociación en el comercio, una asociación en la industria, y en las ventas de todas las necesidades humanas de conocimiento, sin las cuales los hombres no pueden lograr que nada se haga.]

No confío en la versión conjetural de este pasaje, pero espero, al menos, que el argumento no haya quedado seriamente menoscabado. Si algún lector puede ofrecerme una solución mejor, la incorporaré, con mi

agradecimiento en cualquier reimpresión. <<

160 “Una asociación en toda ciencia”

Burke, renglón cit. (nota a la p. 94 *supra*). <<

“La mejor aplicación”

Oeuvres iv 193-194. <<

“De cada quien según su capacidad”

Ésta es la primera parte del epígrafe que apareció en la portada de *Le Globe* cuando era propiedad de los saint-simonianos. Continúa así: “a cada capacidad de acuerdo con su trabajo” (que se convirtió en “a cada quien de acuerdo con sus necesidades” en la versión marxista). Véase Georg G. Iggers, *The Cult of Authority* (La Haya, 1958), p. 151, nota 3. <<

“Ingenieros de las almas humanas”

En un discurso sobre el papel de los escritores soviéticos, pronunciado en la casa de Máximo Gorki el 26 de octubre de 1932, registrado en un manuscrito inédito, en el archivo Gorki: K. L. Zelinski, ‘Vstrecha pisatele s I. V. Staliny m’ (“Una reunión de los escritores con I. V. Stalin”), y publicado por primera vez, en inglés, en A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia, 1928-1939* (Basingstoke y Londres, 1991), pp. 128-131: para esta frase, véase p. 131 (y, para el original ruso, “inzhenery chelovecheskikh dush”, I. V. Stalin, *Sochineniya* (Moscú, 1946-1967), xiii 410. Gorki utilizó la frase (sin decir “humano”) en un discurso pronunciado en 1934 en el Congreso de Escritores: “El Estado proletario debe producir miles de excelentes ‘mecánicos de la cultura’, ‘ingenieros del alma’”. La idea de esta frase se remonta a comienzos de los años veinte, cuando Mayakovski estableció analogías con la ingeniería al hablar del papel del escritor. <<

“El divino Smith”

No se localizó. <<

“Una administración, no de personas, sino de cosas”

Véase *Oeuvres* xviii 182-191. Esta manera de presentarlo se debe, antes bien, a Engels: véase Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1983), xix 195; xxv 246-247 en la traducción en Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works* (Londres, 1975-), donde el pasaje pertinente dice: “En 1816, [Saint-Simon] declara que la política es la ciencia de la producción y prevé la completa absorción de la política por la economía. El conocimiento de que las condiciones económicas son la base de las

instituciones políticas aparece aquí sólo en embrión. Sin embargo, lo que aquí queda muy claramente expresado es la idea de la futura conversión del régimen político sobre los hombres en una administración de las cosas [*eine Verwaltung von Dirigen*] y una dirección de los procesos de producción; es decir, ‘la abolición del Estado’, acerca de la cual recientemente se ha hecho tanto ruido.” (En *Oeuvres*; las observaciones de Saint-Simon se remontan a 1817.) <<

“Sois un aspecto de mí”

Literalmente: “*vos sois un aspecto de mi vida, y yo soy un aspecto de la vuestra*”. Véase P. Enfantin y H. Saint-Simon, *Science de Phomme: physiologie religieuse* (París, 1858), p. 199. <<

“Hay algo que deseo deciros”

Todo salvo la primera frase de esta “cita”, como la siguiente, fue tomado de Reybaud, *op. cit.* (nota a p. 109 *supra*, “levantaos, monsieur le Comte”), p. 84. Véase también “Notices historiques I: Saint-Simon”, *Oeuvres* I, 121-122. (La primera parte de la orden de la primera frase parece ser el familiar principio cristiano, apoyado por Saint-Simon, pero que no parece haberle sido atribuido en su lecho de muerte.) <<

Maistre

“Un feroz absolutista”

Émile Faguet, *Politiques et moralistas du dixneuvième siècle*, 1era. serie (París, 1899), p. I. <<

“Su cristianismo es el terror”

Ibid., p. <<

“Un paganismo ligeramente disfrazado”

Ibid. (‘un paganisme un peu “nettoyé”). <<

“Pretoriano del Vaticano”

Ibid., p. 60. <<

“Cristianismo del terror”

S. Rocheblave, “Étude sur Joseph de Maistre”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312. <<

“Dios inexorable ayudado por el verdugo”

E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (París, 1845), pp. 357-358. <<

“Matadero”

“[el] matadero del difunto conde José de Maistre”. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*: vii 308 en *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco (Madrid, 1966-1971). <<

“La ciudad celestial de los filósofos del siglo xviii”

El título de un libro (New Haven, 1932) escrito por Carl L. Becker. <<

“En el vasto dominio de la naturaleza viva”

Las referencias a las citas de Maistre son de las *Oeuvres complètes de J. de Maistre* (Lyon, 1884-1887, y después impresiones no modificadas). La referencia a esta cita es v-22-25. <<

“Cinco o seis clases de embriaguez”

v 34. <<

“Los asirios inventaron el nominativo”

iv 88. <<

“¿Qué quiere decir?”

ii 338. <<

“Las ovejas, que nacieron carnívoras”

“Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l’herbe, serait aussi juste”, op. cit. (nota a la p. 131 *supra*, “un feroz absolutista”), p. 41. <<

“¿Quién es esta dama?”

iv 132-133 <<

“En el transcurso de mi vida”

i 74. <<

“Las dos anclas de la sociedad”

viii 284. <<

“Nadie es capaz de tener deseos tan violentos”

viii 288. <<

“Pugachevs de la universidad”

vii 291. Emelyan Ivanovich Pugachev fue el dirigente de una rebelión de campesinos y cosacos, aplastada durante el reinado de Catalina *la Grande*. <<

“La secte”

Por ejemplo, i 407, viii 91, 222, 223, 268, 283, 292 (“une secte détestable qui ne dort jamais”), 311-312, 336, 345, 512-513. <<

“¿Quién es este ser inexplicable?”

iv 32-33. La referencia a la cita bíblica al final de este pasaje es I Samuel 2:8. <<

“Es como si todas sus obras”

Carta del 8 de octubre de 1834 a la condesa de Senfft: carta 2338 en Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis Guillaou (París, 1971-1981), en vi 307. <<

“La perpetua y odiosa sonrisa”

iv 208-3: “*Ce rictus épouvantable, courant d’une oreille à l’autre, et ces lèvres pincées par la cruelle malice*”. <<

“El principio de la soberanía del pueblo”

ix 494. <<

Notas

[1] John Burrow, “A Common Culture? Nationalist Ideas in Nineteenth-Century European Thought”, conferencia inaugural, inédita, como profesor del pensamiento europeo, Oxford, 7 de abril de 1996, p. 3. Véase también la descripción de Lelia Brodersen (p. 15 *infra*) de la versión anterior de las conferencias pronunciadas en los Estados Unidos. <<

[2] “The Fate or Liberty”, *The Times*, 6 de diciembre de 1952, p. 7; cartas 9, 10, 12 y 16 (Berlin), 18 de diciembre. <<

[3] En un escrito sobre su nombramiento, el *Sunday Times* se refirió a sus “famosas transmisiones, rápidas, vividas, torrenciales cascadas de ideas e imágenes ricas y espontáneas” (31 de marzo de 1957, p. 3). <<

[4] En opinión de Berlin, el *Radio Times* subrayó en exceso este aspecto de su atracción, observando entre otras cosas que: “es renombrado por su fluida e ingeniosa exposición de ideas abstractas” y que “tiene reputación de charlista que se extiende más allá de los límites de Oxford” (24 de octubre de 1952, p. 3). Berlin escribió a su productora Anna Kallin, el 26 de octubre, diciendo que este tratamiento era inaceptable y que, por tanto, no podía seguir trabajando para la BBC. Evidentemente, después se arrepintió, pero se había sentido herido profundamente y escribió con rara severidad: “Aunque yo pueda ser simplemente un alegre y gárrulo *vulgarisateur* [sic] ésta no es la capacidad en que creo que me han empleado”. <<

[5] Publicado en 1954 como *Historical Inevitability*. <<

[6] Por nombramiento anterior. El número de la aclaración es TIO145W. <<

[7] En una carta al editor, con fecha del 10 de marzo de 1992, Berlin señala: “Se me pidió dictar las conferencias siete u ocho años después, y en ese momento dije que no tenía nada qué decir. Eso fue antes de que pensara en el Romanticismo”. Pueden encontrarse versiones complementarias de la génesis de las conferencias y del papel de Anna Kallin en Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (Londres y Nueva York, 1998), pp. 204-205, y Humphrey Carpenter, *The Envy of the World; Fifty Years of the BBC, Third Programme and Radio 3, 1946-1996* (Londres, 1996), p. 127. <<

[8] Carta a Henry Hardy del 28 de marzo de 1989. <<

[9] 13 de febrero a 19 de marzo de 1952. <<

[10] “Por naturaleza, soy corrector y reorrector de todo lo que hago”: Berlin a Mrs. Samuel H. Paul, ayudante del presidente McBride, 20 de junio de 1951. <<

[11] Carta a Sheema Z. Buehne, sellada en el correo el 2 de marzo de 1952. Otra carta contiene una versión sumamente recomendada de la experiencia de actuar como secretaria de Berlin. Estoy sumamente agradecido a Lelia Brodersen por haberme enviado estas cartas, remitidas a <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/> bajo el título “Letters on Berlin”. <<

[12] Una versión revisada de este escrito a máquina, que presenta un concepto más completo y en ciertos aspectos modificado de las ideas de Berlin sobre Maistre, apareció como “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism” en *The Crooked Timber of Humanity* (Londres, 1990; Nueva York, 1991). La conferencia de la BBC basada en él también apareció, antes de ser incluida en el presente volumen (y en forma ligeramente modificada), como la Introducción a Joseph de Maistre, *Considerations on France*, ed. Richard A. Lebrun (Cambridge, 1994: Cambridge University Press). <<

[13] Si algún lector está enterado de la existencia de las grabaciones de alguna de las otras conferencias —en Bryn Mawr o en el Third Programme—, le agradeceré darme la oportunidad de corregir el texto a la luz de dichas grabaciones. <<

[14] Véase también p. 218 *infra*, primera nota a la p. 160. <<

[15] Puede verse una fotografía de Anna Kallin en el *website* mencionado *supra* en la nota 11, bajo “Transmisiones”. <<

[1] Pero gradualmente otro pensamiento empieza a insinuarse sobre este original: que el hombre no es un ser aislado, que el hombre es lo que es porque así lo ha hecho la sociedad. Aquí tal vez el filósofo alemán Herder, sobre el cual hablaré más adelante, ejerció considerable influencia sobre él. <<

[2] Para el significado de los asteriscos de este capítulo, véase la nota a la edición digital y/o consúltase el principio de la sección de notas dedicada a Fichte [\[AQUÍ\]](#). <<

[3] Kant habló acerca de la razón y dio cuentas de ciertas normas para determinar la diferencia entre los mandamientos morales falsos y los verdaderos. Mas para cuando llegamos al siglo XIX, esto ya no funcionaba. <<

[4] Aunque no así para Fichte, quien sentía un odio particular hacia Napoleón, como artista falso, ajeno a los valores espirituales. <<

[5] Existe un peculiar y especial proceso de visión metafísica que sólo unos cuantos elegidos en cada generación —en particular, el propio Fichte— pueden utilizar con el propósito de descubrir cuál es el deber del hombre, entregado a esta visión activa especial, el ego libre que hay dentro de mí, el ego que no puede alcanzar el tirano, el único que es libre. Pasar por este proceso, según Fichte, es análogo al procedimiento de los místicos antiguos, de los videntes y profetas de la Antigüedad que se sentían en presencia de algo más grande que ellos, más grande que sus egos físicos, más grande que sus egos empíricos; en presencia de algún vasto poder: Dios, la naturaleza o el verdadero yo. <<

[1] No deseo examinar aquí lo justo de esta distinción: nos llevaría demasiado lejos.

<<

[2] Para él, no hay una deidad personal. Si fue cristiano, fue muy herético, porque creyó en la identidad del principio creador, que es Dios, con todo el universo. <<

[3] Como alguien observó una vez, los hechos que no embonan en la hipótesis de Hegel siempre pueden embonar en la categoría de lo que no embona, una categoría especial, una especie de cesto de los papeles, de lo que no embona. <<

[4] El marxismo es un poco más fiel a Hegel, tal vez porque supone que son ciertas clases las que ejercen el poder, y la clase es una institución suprahumana, mientras que los fascistas dejan mayor espacio a la violenta e imperiosa voluntad humana. <<

[1] [El hombre mata para alimentarse, mata para vestirse, mata para adornarse, mata para atacar, mata para defenderse, mata para instruirse, mata para divertirse, mata por matar: rey soberbio y terrible, necesita de todo, y nada se le resiste... al cordero [le pide] sus entrañas para hacer resonar un arpa... al lobo, su diente más mortal para pulir las obras ligeras del arte, al elefante sus defensas para hacer el juguete de un niño: sus mesas están cubiertas de cadáveres... Sin embargo, ¿cuál ser [en la matanza permanente] exterminará a aquel que los extermina a todos? Él. Es el hombre el encargado de matar al hombre... Así se cumple... la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra entera, continuamente empapada en sangre, no es sino un altar inmenso donde debe ser inmolado todo lo que vive, sin fin, sin medida, sin descanso, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte.] <<